





فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد ٢٠/ شتاء ٢٠٢٠م / ١٤٤١هـ

اقرأ في هذا العدد:



الافتتاحية



فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

العدد الواحد والعشرون - شتاء 2020م

جمادى الأوى 1441 هـ

تصدر عن

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالإستراتيجية الدينية

النجف الأشرف

الموقع الالكتروني: www.iicss.iq

الإيميل: info@iicss.iq

Islamic.css@gmail.com

الهاتف: 00964-(07717072696)

العراق - النجف الأشرف - ثورة العشرين - شارع البريد - مجمع الإمام المرتضى عليه السلام الثقافي



فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد
العدد 20 / شتاء 2020م / 1441هـ

قواعد النشر

* الموضوعية العلمية وعدم استخدام اللغة الجارحة.

* يتمّ تقويم البحوث من قبل لجان المجلة، وعلى الباحث إجراء التعديلات المطلوبة.

* يخضع تقديم وتأخير البحوث لأمور فنيّة لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

* المادة المنشورة تعتبر ملكاً للمجلة، ولها الحق في إعادة نشرها وطبعها ضمن كتاب أو ترجمتها إلى لغة أخرى.

* يفضّل أن لا يزيد البحث عن أربعين صفحة.

* للمجلة الحق في حذف وتلخيص ما لا يتناسب مع أهدافها وسياساتها.

* يفضّل إرسال البحوث مصفوفة على برنامج وورد.

* المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.

* إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث مع رقم الهاتف والإيميل.

* الالتزام بالرأي المشهور عند علماء الشيعة.

* تُمنح مكافئة تقديرية لكل باحث .

الهيكلية الإدارية

البريد الألكتروني للمركز
Islamic.css@gmail.com

البريد الالكتروني للمجلة
Aqeedah.m@gmail.com


بسم الله الرحمن الرحيم

محتويات العدد

افتتاحية العدد



عندما تتجدّد التحدّيات أمام الأمم الحية، وتغزوها عوامل الضعف والاضطرابات، فليس من سبيل سوى نبض العقيدة ينهض فاعلاً في إحيائها، ونبذ كل ما يعتريها من الفرقة والضياع إلى التوحّد والتبّصر في مساراتها القادمة، وليس جديداً على أمتنا الإسلامية وهي تواجه عالماً شأنه المغالبة فكراً وعقيدةً، فعلاً وسياسةً أن يواجه في كل يوم مسلكاً يفتّت إيمانها ويزعزع نظمها وينخر بنيتها دينياً واجتماعياً؛ ليحوِّل فضاءات أفاقها ومشارف مستقبلها ظلاماً لا يسود فيه إلا منطق الطغيان، وتسافل الانسان نحو الشراسة الحيوانية، والغرائزية بكل أبعادها وصورها.

إنّ الركون إلى العقائد واتخاذها منهجاً مجتمعياً لتشييد إيمان الإنسان، وبنائه على أسس نظمه الفطري في العقلانية والوسطية والتسامح امتداداً

لتكوين رؤية كونية عمادها وعيه بمقامه الرسالي وخلافته على هذه الأرض يمثّل حاجزاً عن الانجرار إلى أوساط الفتن المستمرّة والمتجدّدة، ودافعاً إلى الدفاع المستميت عن العقائد الإلهية الحقة وهذا لُبُّ أهداف بناء الحياة الحية، ونواة فكر قادر على التفاعل مع أقسى التجارب وأحلك الظروف.

في هذا العدد تطالعنا مجموعة جديدة من البحوث والدراسات، سطّرها ثلة من الباحثين، وانطلاقاً من حرصنا الشديد في مجلة العقيدة على التصدّي للتحدّيات والشبهات الفكرية والعقدية المعاصرة، ننشر هذه الأبحاث في هذا العدد، آملين أن تساهم في تعزيز الوعي والبصيرة عند الإنسان، وتثبيت ركائز العقيدة والتديّن في المجتمعات الإسلامية.

مدير التحرير



تداعيات (التناص الواعي) في النصّ المعصوم
الخطبة الفدكيّة أنموذجاً

م. د. عماد صالح جوهر التميميّ

المقدّمة

الحمد لله على ما أَنْعَمَ، ولَهُ الشَّكْرُ على ما أَلْهَمَ، والثَّناءُ بِما قَدَّمَ، والصَّلاةُ والسَّلامُ على أَشْرَفِ خَلْقِ اللهِ مُحَمّدٍ وآلِهِ الطاهِرين، وبعد:

فإنّ مفهوم (التناص) يحتلّ موقعًا رئيسًا بين الدراسات اللسانيّة واللغويّة الحديثة، التي نظرت إلى النصّ بوصفه كائنًا حيًّا، حدّدت مستوياته وحدات مختلفة يكمّل بعضها بعضًا في وحدة نصّيّة متكاملة، ممّا يجعل النصّ ملتقى تقاطع هذه الوحدات التي يشترك في إنتاجها المبدع (المرسِل)، والنصّ (الرسالة)، والقارئ (المتلقّي)، وبما أنَّ الخطاب القرآنيّ يعدُّ ضربًا من الإعجاز، والانبهار به هيمن على الثقافة اللغويّة والأدبيّة، فقد عمَّقت ظاهرة التناص القرآنيّ العمليّة الإبداعيّة من خلال تفاعل النصوص المختلفة مع بُنية هذا النصّ المعجز، ممّا جعل هذا التأثير يشكّل علاقة نصّيّة جديدة قامت على تقاطع أو ترتيب جديد للوحدات النصّيّة في بنية جديدة مشحونة بالحزم الدلاليّة والطاقات الإيحائيّة.

إنَّ التجربة الروحيّة والاجتماعيّة التي عاشتها السيّدة فاطمة عليها السلام، وهي سليلة بيت العصمة، جعلت سياق الخطبة التي ألقتها في ذلك الحشد المعاصر للنزول القرآنيّ، ينتظم في نسيج النصّ القرآنيّ ـ وهو نصٌّ معصوم ـ؛ إذ يستدعي نصّ الخطبة ـ تارة ـ لغة القرآن المباشرة، ويستدعي حينًا آخر لغة الإشارة والرمز؛ وهذا يعطي مؤشّرًا واضحًا

على أنّ (المُخاطَب) يعي جيّدًا المقاصد القرآنيّة، وتوظيفها في النصّ المعصوم.

وقد اقتضى البحث في هذا الموضوع أن ينقسم إلى ثلاثة مباحث، إذ كُرِّس المبحث الأوّل للحديث حول (التناص القرآنيّ / المفهوم والمصطلح)، وأمّا المبحث الثاني فخُصِّص الكلام فيه حول (آليّة التناص الواعي المباشر)، وعُني المبحث الأخير بـ(آليّة التناص الواعي غير المباشر)، وأخيراً، نأمل أن يجد هذا البحث مكانًا رحبًا في مجال الدراسات التناصيّة الحديثة، فإن أضاف شيئًا فقد حقَّق ما كان ينبغي، وإن لم يضف فحسبنا أنّنا نُسهم في تجلّي ظاهرة التناص القرآنيّ، وتناولها في الدراسات النقديّة الحديثة.

المبحث الأوّل: التناص القرآنيّ (المفهوم والمصطلح)

إنّ مفهوم النصّ (Texte) ـ كما تُنْبِئُنَا المعاجم اللغويّة ـ يعني: (الرفع، والحركة، والانتهاء)، يقول صاحب اللسان: «النَّصُّ: رفعك الشيء، نصَّ الحديث ينصُّه نصًّا، رفعه، وكلّ ما أظهر، فقد نُصَّ، نصَّ الحديث إلى فلان أي رَفَعَهُ، وكذلك نصصتُه إليه، ونصَّت الظبية جيدها، رَفعتْهُ، ووضع على المنصَّة أي على غاية الفضيحة والشهرة والظهور، والمنصَّة، ما تظهر عليه العروس لترُى»[1] ويأتي (النصّ) بمعنى منتهى الشيء، وقد ورد في حديث الإمام علي عليه السلام: «إذا بلغ النساء نصَّ الحِقاق» أي منتهى بلوغ العقل، و(نَصْنَص) الشيء حرّكه[2].

والمتتبّع لمادّة (نصَصَ) ومشتقّاتها في المعاجم العربيّة القديمة لا يجد في أيٍّ من المعاني ما يدلّ على معنى التناص بالمفهوم النقديّ الحديث، أو استعمال العرب لهذه اللفظة[3]، وأمّا ما ورد في المعاجم الحديثة فإنّه لا يحمل أيّ مدلول اصطلاحيّ، وقد وردت هذه اللفظة في المعجم الوسيط، يقال: تناص القوم، أي ازدحموا[4]؛ ويُرجع أحد الباحثين ذلك إلى أنَّ لفظة (نصص)، ومنها (نصٌّ) قد تطوّرت دلاليًّا من أثر الترجمة، وتبعًا لهذا

---

[1]ـ لسان العرب، ج14، ص154، مادّة (نَصَصَ).

[2]ـ مختار الصحاح، ج483.

[3]ـ ينظر: التناص (دراسة تطبيقيّة في شعر شعراء النقائض)، ص25.

[4]ـ ينظر: المعجم الوسيط، مادّة (نَصَصَ).

التطوّر كان من الطبيعيّ أن يشتقّ من اللفظة ألفاظ جديدة، تحمل دلالات جديدة، مثل: نصّ، وتناص، وتناصِّيّة، وبينصِّيّة...[1].

وأمّا مصطلح التناص Intertextuality في النقد الحديث، فيعني: «حدوث تفاعل أو تشارك بين نصّين يستفيد أحدهما من الآخر»[2] ويقوم هذا التفاعل على «تراكم المخزون الثقافيّ – الفنّيّ- بما يستتبعه من توليد جديد في نحت العبارة، أو صياغة النصّ»[3]، وبعبارة أخرى «توظيف النصوص اللاحقة لبنيات نصوص أصليّة سابقة، وإنّ أيّ نصّ كيفما كان جنسه يتعلّق بغيره من النصوص بشكل ضمنيّ أو صريح»[4] وقد أطلق النقّاد مسمّيات كثيرة لهذا المصطلح، منها: العلاقة النصّيّة، والمتعالقات النصِّيّة، والتداخل النصِّيّ، والتفاعل النصّيّ..[5].

وتعرّف الباحثة البلغاريّة جوليا كرستيفا Julia Kristeva التناص بأنّه: «التفاعل النصّيّ في نصٍّ بعينه»[6]، ويرى الباحثون أنّ هذا المصطلح ظهر لأوّل مرّة على يد (كرستيفا) عام 1966م «، حيث طرحت تصوّرها عن النصّ (كأيديولوجيم)، أي حوار متبادل أو حوار بين الشخصيّات، باعتباره وظيفة تناصيّة تتقاطع فيه نصوص عديدة في المجتمع والتاريخ» وترى (كرستيفا) «أنّ كلَّ نصّ يتشكّل من تركيبة فسيفسائيّة من الاستشهادات، وكلّ نصّ هو امتصاص أو تحويل لنصوص أخرى»[7].

ويميل الأستاذ عبد هادي عبدالرحمن إلى الرأي القائل بأنّ التناص «هو أن يتضمّن نصّ أدبيّ ما نصوصًا أو أفكارًا أخرى سابقة عليه، عن طريق الاقتباس أو التضمين أو الإشارة أو ما شابه ذلك من المقروء الثقافيّ لدى الأديب، بحيث تندمج هذه النصوص والأفكار مع

[1]ـ التناص (دراسة تطبيقيّة في شعر شعراء النقائض)، ص26.

[2]ـ التناص اللغويّ، ص27.

[3]ـ الإسلام والأدب، ص185.

[4]ـ التناص التراثيّ، ص43.

[5]ـ التناص اللغويّ، ص27.

[6]ـ التناص نظريًّا وتطبيقًا، ص12.

[7]ـ م. ن، ص9.

النصّ الأصليّ وتندغم فيه ليتشكل نصٌ جديدٌ واحد متكامل»[1] وقد علَّل ذلك بقوله: «إنّ هذا التعريف هو أصوب التعاريف للتناص، ولا يعدُّ أيّ كلام نصًّا إلا إذا امتلك خاصّيّة الاكتمال وليس الطول أو الحجم المعينّ»[2].

ويبدو أنّ مفهوم التناص في المصطلح النقديّ العربيّ الحديث بُني على ما جاءت به المفاهيم النقديّة الغربيّة؛ كون هذا المفهوم يعدُّ ظاهرة جديدة ارتبطت بـ (البنيويّة، والأسلوبيّة، والسيميائيّة، والتفكيكيّة) وقد بُني المفهوم العربيّ الحديث للتناص «كلّيًّا على الطروحات الغربيّة التي حدَّدت (نظريّة التَّناص) وسنَّت قواعدها وأصولها ونظرت لها من حيث: المصطلح، وتعريفه، وإشكاليّاته، ومرجعيّاته، والتمثيل له بنصوص عربيّة»[3].

إلا أنّ هذا لا يعني أنّ الخطاب النقديّ العربيّ القديم لم يعِ هذه الظاهرة، وإنّما درسها تحت مسمّيات عديدة كـ (السرقة، وتوارد الخواطر، وتداول المعاني، والأخذ، والاستمداد، والاستعانة، والاتباع، والاحتذاء...[4] وقد التفت سيد البلغاء الإمام عليّ عليه السلام إلى نظريّة تداول الكلام، حين قال: «**لولا أنّ الكلام يعادُ لنفد**»[5] وأشار إليها كثير من أعلام العرب الكبار كابن طباطبا العلويّ (ت322هـ) والآمديّ (ت371هـ)، وما قدَّمه عبد القاهر الجرجانيّ (ت471هـ) حول المعاني المشتركة ونظريّة المعاني العقليّة القائمة على فكرتي التضمين والاقتباس...[6].

إنّ أكثر هذه النظريّات تبينّ «بشكل أو بآخر بأنّ العرب عرَّفوا التناص بوصفه فعاليّة أدبيّة تنشأ مع فعل الكتابة وتمضي معه بصور وأشكال لا تختلف عمّا هي عليه غربيًّا، إلا أنّ النظرة النقديّة المحدّدة إليها تتشابه حينًا وتختلف أحيانًا، مع أنّهم كثيراً ما تمكّنوا من

[1]ـ التناص نظريًّا وتطبيقًا، ص11.

[2]ـ ينظر: المثل في نهج البلاغة، ص51 – 52.

[3]ـ التناص في القصّ الروائيّ العربيّ الحديث في العراق، ص7.

[4]ـ ينظر: م. ن، ص22؛ التناص اللغويّ، ص22 – 26.

[5]ـ كتاب الصناعتين، ص196.

[6]ـ التناص في القص الروائيّ العربيّ الحديث في العراق، ص 22.

رصد الأعمال (المناصِصَة) ومتابعتها، بحكم إدراكهم لمعظم النصوص المحيطة بعالمهم الفكريّ (دينيًّا، وأسطوريًّا، وأدبيًّا)[1].

والذي يعنينا ههنا من مفهوم التناص هو التناص الدينيّ، وهو تداخل نصوص(سابقة) دينيّة مختارة من القرآن الكريم، أو الحديث النبويّ الشريف، أو الخطب، أو الأخبار الدينيّة، مع النصّ الأصليّ (اللاحق)، بحيث تنسجم هذه النصوص (السابقة) مع سياق النصّ اللاحق، وتؤدّي غرضًا فكريًّا أو فنّيًّا أو كليهما معًا[2].

وأمّا التناص القرآنيّ، فقد عرَّفه بعض الباحثين مستفيدًا من توظيفه في السياق الشعريّ، بأنّه «استحضار الشاعر بعض الآيات القرآنيّة أو الإشارة إليها، وتوظيفها في سياقات القصيدة، تعميقًا وإثراءً لرؤية فكريّة / فنّيّة يراها، بشكل ينسجم مع النصّ»[3].

النصّ المعصوم والكمال الإبداعيّ:

إنّ القرآن الكريم بوصفه كتاب الله العزيز يعدّ أعظم خطاب عرفته البشريّة في تاريخها المديد؛ لما تسامى به من إعجاز، وتشريع، وتأثير وجمال، ويبقى النصّ القرآنيّ «ضربًا من التعبير المُعجز، سواء أكان ذلك من حيث الشكل الخارجيّ للنصّ، أو لغته التعبيريّة أو مضمونه»[4].

ويظلّ هذا النصّ المُعجز يمنح العمليّة الإبداعيّة عمقها وأصالتها وشموليّتها من حيث التأثير في المتلقّي وإثراء النصوص الأخرى؛ لذا نرى أنّ التجربة الأدبيّة لا يمكنها بحال من الأحوال أن تبتعد عن هذا الرافد الإلهيّ الذي تميَّز بالخصائص الفنّيّة والجماليّة العالية.

«إنّ الأجناس الأدبيّة جميعًا تدلف في (تناص) مع هذا النصّ، والمقوّمات الجماليّة

---

[1]ـ التناص في القص الروائيّ العربيّ الحديث في العراق، ص 24.

[2]ـ ينظر: التناص (دراسة تطبيقيّة في شعر شعراء النقائض)، ص 216.

[3]ـ م. ن، ص216.

[4]ـ الإسلام والفنّ، ص92.

لمطلق العمل أو الخطاب الأدبيّ تنتظم في نسيجه، ويكفي أنّ مبدع الكون هو مبدع النصّ القرآنيّ الكريم، وهذا ما يحسم الموقف، ويقطع علينا أيّ كلام في تقويمه»[1].

وبما أنّ السيّدة فاطمة عليها السلام، ربيبة بيت الوحي، وقد لازمت هذا الأثر العظيم، وعاشت المناخ الرساليّ الذي جسّد الرسالة السماويّة الخالدة؛ فقد مثّل خطابها الانعكاس الصادق للخطاب الإلهيّ، ووصل إلى مستوى (النصّ المعصوم)؛ لما تميّز به مبدعه من مراتب الكمال، ولما أكّده النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله في حقّها عليها السلام عندما جعلها عدل القرآن، حين قال: «**إنيّ تارك فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما..**»[2].

ولهذا نجد أنّ بعض النقّاد المعاصرين صنَّف النصّ الفاطميّ تحت لائحة (النصّ المعصوم)، يقول الدكتور محمود البستانيّ: «وأمّا النصّ المعصوم، ونعني به ما ورد من نصوص الأربعة عشر معصومًا في ميدان: الخطبة، الرسالة، المقالة، الوصيّة، الدعاء، الزيارة، الحديث،...»[3].

وفي ضوء هذا التصنيف يمكن القول: إنَّ النصّ الفاطميّ يمثّل بحقّ التجسيد الحيّ للخطاب القرآنيّ؛ لشموليّته، وصدقه، وواقعيّته، وتأثيره في المتلقّي، إذ مثّل انقلابًا ثوريًّا في الواقع الإسلاميّ، الفكريّ والسياسيّ والأخلاقيّ والاجتماعيّ...، تقول عليها السلام: «**فجعل الله الإيمان تطهيراً لكم من الشِّرك، والصلاة تنزيهًا لكم عن الكبر، والزكاة تزكيةً للنفس، والحجّ تشييدًا للدين، والعدل تنسيقًا للقلوب، وطاعتنا نظامًا للملَّة، وإمامتُنا أمانًا من الفرقة، والجهاد عزًّا للإسلام، والصبر معونة على استيجاب الأجر، والأمر بالمعروف مصلحة للعامّة..**»[4].

[1]ـ الإسلام والأدب، ص365.

[2]ـ سنن الترمذيّ، ج9، ص342، ح 2790.

[3]ـ الإسلام والأدب، ص366.

[4]ـ الاحتجاج، ج1، ص128.

إنّ الطروحات النقديّة المعاصرة التي ذهبت إلى دراسة النصّ نظرت إليه بوصفه كائنًا حيًّا، وإنّ العمليّة الإبداعيّة قائمة على ثلاثة أمور تشترك في إبداعه: (المبدع، النصّ، المتلقّي)، وهناك ثمّة محاور أربعة يشتغل عليها النقد الحديث في هذا الجانب، وهي:

- التعامل مع النصّ بصفته بنية مستقلّة.
- التعامل مع النصّ من خلال صلته بالمبدع.
- التعامل مع النصّ من حيث صلته بالسياق الاجتماعيّ.
- التعامل مع النصّ من حيث علاقته بالمتلقّي[1].

وإذا أردنا أن نطبّق هذه العلاقات النصِّيّة على النصِّ الفاطمي-خطبتها بعد رحيل أبيهاﷺ- نجد أنّ طبيعة هذا النصّ وصل إلى الكمال الإبداعيّ؛ ذلك لما تميَّز به خطابه من تماسك ووحدة وانسجام واضح في بنيته السطحيّة والعميقة، ولما توافر به من عناصر فنّيَّة وجماليَّة مثيرة ومؤثِّرة في نفس المتلقّي، أضف إلى ذلك تلازمه الواضح، وتأثّره العميق بالنصّ القرآنيّ.

إنَّ مبدع هذا النصّ هو السيّدة فاطمةعليها السلام التي تمثّل عِدل القرآن، فلا يأتها باطل من بين يديها ولا من خلفها، وهيعليها السلام سليلة الرسالة، وبضعة النبيّﷺ الذي عبرّ عنه القرآن في قوله تعالى: ﴿ **وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ** ﴾ [النجم: 3-4]، وقد وصفته السيّدة فاطمةعليها السلام في خطابها بأنَّه بقيّة: «استخلفها عليكم، كتاب الله الناطق، والقرآن الصادق، والنور الساطع، والضياء اللامع، بيّنة بصائره، منكشفة سرائره، منجلية ظواهره، مغتبطة به أشياعه، قائدًا إلى الرضوان أتباعه، مؤدٍّ إلى النجاة استماعه»[2]، وكذلك هناك من الأخبار المستفيضة ما يؤكّد عظمة هذه السيّدة الطاهرةعليها السلام، وقد أكّد ذلك ما جاء في خبر عائشة

[1]ـ ينظر: الإسلام والأدب، ص292؛ التلقّي والإبداع، ص17 – 35.

[2]ـ الاحتجاج، ج1، ص128.

أنّها قالت: «**ما كان أحد أصدق لهجة من فاطمة إلا الذي ولدها**»[1]، وفي خبر آخر: «**ما كان أحد أشبه برسول الله صلى الله عليه وآله كلامًا وحديثًا منها**»[2].

وأمَّا فضاء النصّ، فهو التجربة الاجتماعيّة التي عاشتها الزهراء عليها السلام بعد رحيل أبيها المصطفى صلى الله عليه وآله.

ويرى النقّاد المعاصرون أنّ هناك ثمّة علاقة وثيقة بين النصّ والبيئة الاجتماعيّة التي ولد فيها، فالنصّ «لا يولد (مجرّدًا) ينسلخ عن بيئته دلاليًّا وحتّى جماليًّا، فبالنسبة إلى البعد الأخير (الجمالي)؛ فلأن النصّ هو حصيلة (تناص) للبيئة المعاصرة والموروثة»[3].

ومن خلال قراءة نقديّة دقيقة لخطبة السيّدة فاطمة عليها السلام نجد أنّها قمّة في الإبداع والتماسك والتأثير، وهي بحقّ تمثّل نصًّا فكريًّا وأدبيًّا كاملاً، توافرت فيه شروط النصّ المبدع الذي هو «كيان متكامل يتكوّن من أجزاء تنمو باتجاه البنية الكلّيّة، إنّه عمل يمثّل جنسًا أدبيًّا معيّنًا، تتوافر فيه شروط العمليّة الأدبيّة من التماسك والوحدة، والانسجام والكلّيّة»[4].

المبحث الثاني: آليّة التناص الواعي المباشر:

انطلاقًا من القاعدة النصّيّة التي ترى أنّ «كلَّ نصّ هو تناص، والنصوص الأخرى تتراءى فيه بمستويات متفاوتة، وبأشكال ليست عصيّة على الفهم بطريقة أو بأخرى، إذ نتعرّف فيها نصوص الثقافة السالفة والحاليّة: فكلّ نصّ ليس إلا نسيجًا جديدًا من استشهادات سابقة»[5]، وقد بنيت هذه القاعدة على الفكرة البيولوجيّة لتناسل النصوص المعتمدة على عمليّة إعادة التوليد (Genotexte)[6] فإنّ النصّ القرآنيّ؛ لإعجازه وكماله يعدّ أكثر النصوص

[1]ـ اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام، ص53.

[2]ـ م. ن، ص53.

[3]ـ الإسلام والأدب، ص309.

[4]ـ قراءة النصّ الأدبيّ، ص28.

[5]ـ التناص في شعر حميد سعيد، ص11 (نقلاً عن: نظريّة النصّ، رولان بارت، ترجمة: محمّد خير البقاعيّ، مجلّة العرب والفكر العالميّ، ع/ 3، صيف 1988م، ص96).

[6]ـ ينظر: التناص التراثيّ، ص139 – 140.

تأثيراً وهيمنة على الوعي الجمعيّ والثقافيّ، وقد تفاعلت معه كثير من النصوص الشعريّة والنثريّة، ويعدُّ مرجعًا وافيًا تناصت معه الأعمال الأدبيّة لتأصيل نتاجها الإبداعيّ.

«فالتناص وإن جاءت تسميته متأخّرة ما هو في الواقع إلا اسم حديث لمولود قديم، أزليّ الوجود، سرمديّ التقدّم، لا يتوقّف حتّى تكفّ الأرض عن دورانها، وهو قانون الحياة وما الأدب إلا برهانه الأصغر»[1].

ومن خلال نظرة فاحصة في الدراسات النقديّة المعاصرة نجد أنّ آليّات التناص تباينت من باحث إلى آخر، ويمكن حصرها في مستويين:

الأوّل: مستوى التناص الظاهريّ.

الثاني: مستوى التناص المخفيّ.

ويندرج تحت هذين النمطين -كما أشار النقّاد- العديد من المسمّيات التي اعتمدت كآليّات يمكن للباحث التعامل معها في عمليّة التشخيص النقديّ للتداخل النصّيّ، ومنها: المباشر وغير مباشر، مباشر وضمنيّ، ضروريّ واختياريّ، عامّ وخاصّ، اعتباطيّ وقصديّ، كلّيّ/نثر، جزئيّ/شعر، تصويريّ وخطّيّ، مخفيّ وجليّ[2].

والنصّ القرآنيّ بما اشتمل من قدسيّة عالية، وإعجاز فريد في التأثير الروحيّ والفنّيّ؛ جعل كثيراً من النصوص (النثر والنظم) تتداخل معه في علاقة نصّيّة جديدة شحنت بطاقاته الدلاليّة المكثّفة؛ ولهذا يمكن القول: إنّ استدعاء النصّ القرآنيّ مهيمن على الذاكرة الجمعيّة «فحضوره ليس لمجرد إغناء النصّ بطاقاته فحسب بل لكونه عالقًا بذهن المتلقّي، ممّا ينتج عن استثماره من وظيفة مزدوجة: روحيّة، وفنّيّة»[3].

وإذا أردنا أن نقرأ خطبة السيّدة فاطمة عليها السلام التي ألقتها بعد رحيل أبيها صلى الله عليه وآله، والتي حرّكت

[1]ـ التناص في الأدب والنقد، ص5.

[2]ـ ينظر: م. ن، ص10 – 11.

[3]ـ التناص في شعر حميد سعيد، ص12.

من خلالها الوعي الجمعيّ نجدها نصًّا قرآنيًّا ناطقًا؛ لما احتوته مفرداتها وعباراتها ودلالاتها من مفاهيم قرآنيّة وعلامات توحيديّة وإشارات فكريّة جسَّدت العقيدة الإسلاميّة الحقّة، وقد أسلفنا سابقًا سبب تردُّد المرجعيّة القرآنيّة في خطابها العظيم.

ويمكن لنا أن نرصد في هذه الخطبة العصماء مستويين من التناص:

التناص المباشر: وهو «عمليّة واعية تقوم بامتصاص وتحويل نصوص متداخلة ومتفاعلة إلى النصّ»[1]، وأهمّ أشكال هذا النوع من التناص: (التضمين والاقتباس، والحلّ والعقد)

التضمين: «وهو أحد أهمّ أشكال التقنيّة الجماليّة، متمثّلاً في التوكّؤ على متن مقروء أو مسموع، مثل: النصّ القرآني، الحديث، المثل، الحادثة، الشخصيّة..»[2].

وقد عدّ بعض الدارسين التضمين اقتباسًا، ولم يفرّق بينهما[3] ويبدو أنّ هذا الرأي أقرب إلى الدراسات النصّيّة الحديثة التي لم تتوقّف عند شكل النصّ فقط، وإنّما نظرت إلى بنيته الكلّيّة، فعمليّة التضمين أو الاقتباس تكمن في «إحداث علاقة بين طرفين من خلال جعل أحدهما مقتبسًا أو متضمَّنًا لدلالة الآخر» [4] بينما خصَّ آخرون الاقتباس بالنثر، والتضمين بالنظم[5].

الاقتباس: «هو أن يضمّن الكلام (نظمًا كان أو نثرًا) شيئًا من القرآن أو الحديث لا على أنّه منه... وهو ضربان، الأوّل: ما لم ينقل فيه المقتبس عن معناه الأصليّ، والثاني: خلافه»[6].

ويرى بعض الباحثين أنّ الاقتباس القرآنيّ على قسمين:

الأوّل: الاقتباس اللفظيّ، وهو أن يقتبس الآية القرآنيَّة بشكلها الكامل، أو بعض منها،

---

[1]ـ ينظر، المثل في نهج البلاغة، ص52 (نقلاً عن: نظريّة التناص، حسين جمعة، ص356 – 357).

[2]ـ الإسلام والأدب، ص185.

[3]ـ م. ن، ص185.

[4]ـ م. ن، ص185.

[5]ـ ينظر: مختصر المعاني، ص308 – 311.

[6]ـ ينظر: مختصر المعاني، ص308 – 309.

مع إدخال تحوير بسيط عليها سواء بإضافة كلمة أو حذفها، أو بإعادة ترتيب مفردات الآية.

الثاني: الاقتباس المعنويّ، وهو أن يقتبس المعنى فقط، ويصوغه بلغته الخاصّة مع الإبقاء على كلّ كلمة من الكلمات الدالّة على الآية[1].

ويمكن لنا نلمس هذا النمط من التناص في خطبة السيّدة فاطمة عليها السلام، كما في قولها:

«فجعل الله الإيمان تطهيراً لكم من الشرك... والنهي عن شرب الخمر تنزيهًا عن الرجس، واجتناب القذف حجابًا عن اللعنة، وترك السرْقة إيجابًا بالعفّة، وحرّم الشّرك إخلاصًا له بالربوبيّة، فاتقوا الله حقّ تقاته ولا تموتنّ إلا وأنتم مسلمون، وأطيعوا الله فيما أمركم به ونهاكم عنه فإنه إنّما يخشى اللهَ من عباده العلماءُ...»[2].

عندما نتأمّل في هذه اللوحة الفاطميّة نجدها متنًا قرآنيًا ينساب باليقين الإلهيّ، وكأنّ السيّدة فاطمة عليها السلام تنطق بلسان الله إذ بيّنت الأحكام الشرعيّة والاعتقاديّة للمسلمين، ونرى أنّ ذاتها المقدّسة ذابت في شريعة السماء وهي على مستوى المعرفة اليقينيّة بأحكامها، ونراها تنفعل مع النصّ القرآنيّ وتوظّفه في سياق كلامها دون أن يفقد النصّ القرآنيّ وظيفته السياقيّة، فحين تقول عليها السلام: «**والنهي عن شرب الخمر تنزيها عن الرجس، واجتناب القذف حجابًا عن اللعنة**» ففي هذا إشعار واضح لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [المائدة: 90]، والأمر اللافت للنظر نجدها عليها السلام وظّفت لفظة (الاجتناب) لا للخمر، وإنّما لحكم شرعي آخر تلا حكم شرب الخمر في كلامها، وهذا دليل على إدراكها الكامل لأحكام الله عز وجل، ثمّ يأتي الاستشهاد القرآنيّ موافقًا لما كانت تبغي، فالإيمان والإخلاص أرفع مراتب التقوى والتوحيد في الإسلام، وكذلك فإنَّ الطاعة المطلقة في النهي والأمر أرفع درجات الخشية الإلهيّة وهي ملازمة للعلماء، فالخشية الكاملة «هي وظيفة العلماء إذ لا خشية إلا بقدر العلم والمعرفة»[3].

---

[1]ـ ينظر: التناص في الشعر العربيّ الحديث، ص40.

[2]ـ الاحتجاج، ج1، ص128.

[3]ـ اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام، ص585.

وفي قولها عليها السلام: «**أيّها الناس اعلموا أنيّ فاطمة، وأبي محمّد صلى الله عليه وآله، أقول عوْدًا وبدوًا، ولا أقول ما أقول غلطًا، ولا أفعل ما أفعل شططًا، ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتّم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾** [التوبة: 128]، **فأن تعزوه وتعرفوه تجدون أبي دون نسائكم، وأخا ابن عمي دون رجالكم**»[1].

وفي هذا المقطع تناغمت أنفاسها عليها السلام مع آي الذكر الحكيم، لتؤكّد مقامها العظيم، وصلتها القائمة بين مقام الرسالة ومقام الإمامة، هذا المقام الذي غدا غريبًا بين أهل الشِّقاق والنفاق، ليصبح صوتها ههنا كصوت المرسل في قومه، فكلاهما ينطق حقًّا، ولا يقول شططًا، ويبدو أنّ في هذا إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**إذ دخلوا على داوود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحقّ ولا تُشطِط واهدنا إلى سواء الصراط**﴾ [ص: 22]، وفي رواية (أقولها حقًّا)، إشارة إلى الكلمة السابقة (اعلموا أنيّ فاطمة) أي «أقولها محقَّة فيما أقول، أي لا شكّ أنيّ فاطمة التي قال فيها النبيّ صلى الله عليه وآله: **(فاطمة بضعة منّي)، كما لا شكّ أنيّ بنت محمّد، وهو أبي، فلا تنكروا ميراثه أو عطيّته في حقّي**»[2].

ثمّ قالت عليها السلام: «وكنتم على شفا حفرة من النار، مذقة الشارب، ونهزة الطامع، وقبسة العجلان، وموطئ الأقدام، تشربون الطرق، وتقتاتون القدَّ، أذلّة خاسئين، تخافون أن يتخطفّكم الناس من حولكم، فأنقذكم الله تبارك وتعالى بمحمّد صلى الله عليه وآله بعد اللتيّا والتي»[3]، وههنا تمتدّ سلسلة التداعيات التي استحضرها الوعي الفاطميّ ليعلن عن حقيقة مهمّة كان يعيشها هؤلاء القوم قبل الإسلام، وقد أظهرها التناص القرآنيّ في دلالة تأكيديّة تدلّ على وضع (الخسّة والذلّة) الذي عاشوا تحت ظلّه، وهم على شفا حفرة من النار، والملاحظ ههنا – أيضًا- أنّ النصوص القرآنيّة أخذت تتداخل في نصّ الخطبة من حيث لا نشعر بها، فعمليّة الاستدعاء التي مرَّ بها قوله تعالى: ﴿**وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا**﴾ [آل عمران: 103]، لم تكتمل وإنّما مرّت في سلسلة من الأحوال، وفي استدعاء نصّ قرآني آخر، وهو قوله تعالى: ﴿**وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِى ٱلْأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ**

[1]ـ الاحتجاج، ج1، ص128 – 129.

[2]ـ اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام، ص586.

[3]ـ الاحتجاج، ج1، ص129.

ٱلنَّاسُ فَـَٔاوَىٰكُمْ وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِهِۦ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[الأنفال: 26].

وقد اكتمل التناص في توظيف جديد كانت ترمي إليه عليها السلام، ويبدو أنّ هذه طريقة فنّيّة جديدة استدعت نصّين أو أكثر تداخلا في نصّ واحد.

وفي قولها عليها السلام: «**وبعد أن مُنِيَ بِبُهم الرجال، وذؤبان العرب، ومردة أهل الكتاب، كلّما أوقدوا نارًا للحرب أطفأها الله**»[1] **نجدها عليها السلام توظّف نصًّا قرآنيًّا كاملاً؛ لتفجّر به دلالة تعبيريّة جديدة، فبعد أن كان سياق الخطبة يعكس جوًّا مرعبًا يؤشّر حالةً مأساويّة من خلال المؤامرة التي حاكها ذئاب العرب وصعاليكها، ومردة أهل الكتاب وعتاتهم المتكبّرون، اقتحم النصّ القرآنيّ ليعلن التأييد الإلهيّ والانتصار الربّانيّ لصاحب الرسالة العظمى صلى الله عليه وآله، «والمراد من الحرب في الخطبة حرب الرسول صلى الله عليه وآله، أي كلّما أوقدوا نار الحرب مع رسول الله صلى الله عليه وآله أطفاها الله بفيض نصره من السماء كإطفاء النار بالماء، وقيل: المراد إنّه كلّما أرادوا مكرًا للنبيّ صلى الله عليه وآله ودبَّروا خديعة بالنسبة إليه أبطلها الله سبحانه، وفي لفظة (كلّما) دلالة على أنّ هذه الحالة مستمرّة فيهم»**[2].

وفي قولها عليها السلام: «حتّى إذا دارت بنا رحى الإسلام، ودرَّ حَلبُ الأيّام، وخضعت ثُغرَة الشرك، وسكنت فورة الإفك، وخمدت نيران الكفر، وهدأت دعوة الهرج، واستوسق نظام الدين، فأنّى حزتم بعد البيان؟ وأسررتم بعد الإعلان؟ ونكصتم بعد الإقدام؟ وأشركتم بعد الإيمان؟ بؤسًا لقوم نكثوا إيمانهم من بعد عهدهم، (**ألا تقاتلون قومًا نكثوا أيمانهم**) وهمّوا بإخراج الرسول وهم بدؤوكم أوّل مرّة أتخشونهم؟ فالله أحقّ أن تخشوه إن كنتم مؤمنين»[3].

وفي هذا المقطع نجد أنّ استجابة المتن القرآنيّ تهيمن على النصّ الفاطميّ، إذ شكّلت حيّزًا ذا أهمّيّة كبيرة رفدت المستوى المضمونيّ والشكليّ للنصّ، وعلى الرغم من أن البنية القرآنيّة رفدت مساحة النصّ بحضورها الكامل، إلا أنّها أغنت النصّ بالطاقة الإيحائيّة التي حقّقت العمق الجوهريّ الذي أرادت عليها السلام أن تثيره في الوعي الجمعيّ؛ وذلك من

[1]ـ الاحتجاج، ج1، ص129 – 130.

[2]ـ اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام، ص617.

[3]ـ الاحتجاج، ج1، ص133؛ وينظر: اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام، ص670.

خلال بيان التباين بين الموقفين، الموقف الصموديّ الرساليّ في أيّام النبيّ الأكرمﷺ، والموقف المتخاذل المتمرِّد بعد رحيلهﷺ، فبعد أن دارت رحى الإسلام واستوى نظام الدين، وخضعت رقاب الشرك، تحت اللواء المحمّديّ، انقلبوا على أعقابهم وارتدّوا مشركين بعد رحيلهﷺ.

«والمشهور بين المفسّرين أنّ الآية نزلت في اليهود الذين نقضوا عهودهم، وخرجوا مع الأحزاب، وهمّوا بإخراج الرسول من المدينة، وقيل نزلت في مشركي قريش وأهل مكّة»[1]. ويبدو التعريض واضحًا في توظيف السياق القرآنيّ؛ لعدم اشتمال فضاء الخطبة مصاديق الآية الكريمة، فمحيط النصّ الخارجيّ كان إسلاميًّا صرفًا؛ فأمّا أن يكون الغرض «التعرّض بوجوب قتال الغاصبين للإمامة، الخائنين في حقّها، الناكثين لما عهد إليهم الرسولﷺ في وصيَّته وذوي قرباه وأهل بيته... أو المراد بهم الغاصبون لحقّ أهل البيتعليهم السلام»[2].

وكذلك فإنَّ سياق النصّ يوحي باتّحاد الموقفين، موقف الرسول ﷺ، وموقف الوصيّ من بعده الذي هو كنفس رسول الله، وقد أكّد الموقفين سياقٌ قرآنيّ آخر، وهو قوله تعالى: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾ [آل عمران: 61].

ومن قولهاعليها السلام: «**سبحان الله ما كان أبي رسول الله ﷺ عن كتاب الله صادفًا، ولا لإحكامه مخالفًا، بل كان يتبع أثره، ويقتفو سوره، أفتجمعون إلى الغدر اعتلالًا عليه بالزور والبهتان، وهذا بعد وفاته شبيه بما بغي له من الغوائل في حياته،... وبيَّن عليه السلام فيما وزّع من الأقساط، وشرّع من الفرائض والميراث،... كلا بل سوّلت لكم أنفسكم أمرًا فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون**»[3].

نلمح في هذا المقطع كيف يتحوّل أسلوب الحوار القرآنيّ الذي دار بين النبيّ يعقوبعليه السلام وأبنائه ﴿وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ

[1]ـ ينظر: اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام، ص678 – 679.

[2]ـ ينظر: م. ن، ص679.

[3]ـ الاحتجاج، ج1، ص135 – 136.

أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾ [يوسف: 18] إلى أسلوب ردع وزجر في سياق الخطبة؛ لاستعمالها عليها السلام لفظة (كلا)، مع بقاء قدسيّة المحتوى الدلاليّ للنصّ القرآنيّ، ويبدو أنّ هذا أقرب إلى مفهوم (الامتصاص) الذي عرف في الدراسات اللغويّة الحديثة، «وهو القانون الذي ينطلق أساسًا من الإقرار بأهمّيّة هذا النصّ، وقداسته، فيتعامل وإيَّاه كحركة وتحويل، لا ينفيان الأصل، بل يساهمان في استمراره كجوهر قابل للتجديد»[1]، وفي أسلوب الردع هذا نجد أنّ النصّ يحتِّم عدميّة الحوار مع هؤلاء القوم، وضرب البرهان الكاشف لأحقّيّة السيّدة فاطمة عليها السلام في حقّها وميراثها من أبيها صلى الله عليه وآله.

والمتأمّل في نصّ الخطبة يرى أنّ ظاهرة التناص الشكليّ والوظيفيّ للتعبير القرآنيّ تتجلّى بشكل كبير إلى حدّ جعل سياق الخطبة يذوب في السياق القرآنيّ، ونلمح ذلك فيما تناوله الخطاب من القضايا الفكريّة التي تمسّ جوهر الإسلام، كـ (التوحيد، والنبوّة، والعدل، والمعاد، والخلافة الإسلاميّة...)، وقد أكَّدتها عليها السلام من خلال الإشارات الواعية المنبثقة من المتن القرآنيّ، وعُرف هذا النوع عند النقّاد بـــ (التناص الواعي)، حيث يعمد الأديب إلى النصوص المقدّسة أو المعروفة في إبداعها، ويلجأ «عن وعي وقصد إلى الاستفادة من القدرة التعبيريّة للنصوص الغائبة؛ لأنّها تمتلك في الغالب طاقات إيحائيّة من خلال تداول الناس لها وانتشارها فيما بينهم»[2]، وهنا تتجلىّ أهمّيّة الخطاب الفاطميّ من خلال «إحداث التأثير المباشر على الجمهور، حيث يستثمر الخطيب (العقل الجمعيّ) لدى الجمهور في إحداث الإثارة المشار إليها»[3]، وبالرغم من أنّ فنّ الخطابة يعتمد الإثارة العاطفيّة عنصرًا أساسًا في صياغته، إلا أنّ «السمة الانفعاليّة لا تُعدّ في كلِّ الحالات أمرًا ضروريًّا في الخطبة، بخاصّة فيما يتّصل بالفنّ التشريعيّ الذي لا يلجأ في الغالب إلى الاستثارة العاطفيّة إلا في نطاق محدّد يلتئم مع الجدّيّة والرصانة اللتين تتميّز بهما الشخصيّة الإسلاميّة،... هذا إلى أنّ كثيراً من المواقف لا تتطلّب انفعالات حادّة بقدر ما تتطلّب طرح الظاهرة بنحو منطقيّ هادئ»[4]، تقول عليها السلام: «**ألا وقد أرى أن قد أخلدتم إلى الخفض، وأبعدتم من هو أحقّ بالبسط والقبض،**

---

[1]ـ ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، ص253.

[2]ـ التناص التراثيّ، ص87.

[3]ـ الإسلام والفنّ، ص50.

[4]ـ م. ن، ص146.

وخلوتم بالدَّعة، ونجوتم بالضيق من السعة، فمججتم ما وعيتم، ودسعتم الذي تَسَوَّغْتُم، فإن تكفروا أنتم ومن في الأرض جميعًا فإنّ الله لغنيٌّ حميدٌ، ألا وقد قلت ما قلت هذا على معرفة منّي بالجذلة التي خامرتكم، والغدرة التي استشعرتها قلوبكم، ولكنّها فيضة النفس، ونفثة الغيظ، وخور القناة، وبثّة الصدر، وتقدمة الحجّة، فدونكُمُوها فاحتقبوها دبرة الظهر، نقبة الخُفِّ، باقية العار، موسومةً بغضب الجبّار، وشنار الأبد، موصولةً بنار الله الموقدة التي تطّلع على الأفئدة، فبعين الله ما تفعلون،(وسيعلم الذين ظلموا أيَّ منقلبٍ ينقلبون)، وأنا ابنة نذير لكم بين يدي عذاب شديد، فاعملوا إنّا عاملون، وانتظروا إنّا منتظرون»[1]، لو أمعنّا النظر في هذا المقطع لأدهشنا ما ينطوي عليه من قيم فكريّة وجماليّة وظّفتها السيّدة فاطمة عليها السلام من خلال التناص المضمونيّ والشكليّ للبنية القرآنيّة، فقد أشارت عليها السلام إلى الارتباط الوثيق بين طاعة الله (عزّ وجلّ)، وطاعة من أرسله إلى الناس بشيراً ونذيرًا، وطاعة من هو أحقّ بقيادة الأمّة من بعد رحيله صلى الله عليه وآله، وأمّا عاقبة التخلّي عن إحدى حلقات هذه الارتباط السماويّ فهي الغضب الإلهيّ الموصول بالجحيم الموقد، ونلمح ذلك من خلال استدعاء النصوص القرآنيّة، وامتصاص المضامين الفكريّة بشكل هندسيّ رصين يمكن توضيحه فيما يلي:

﴿ وَقَالَ مُوسَىٰٓ إِن تَكْفُرُوٓاْ أَنتُمْ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِىٌّ حَمِيدٌ ﴾ = طاعة المولى

وأنا ابنة نذير لكم بين يدي عذاب شديد، فاعملوا إنّا عاملون = طاعة النبيّ

وأبعدتم من هو أحقّ بالبسط والقبض، وخلوتم بالدَّعة = طاعة الخليفة

فبعين الله ما تفعلون، وسيعلم الذين ظلموا أيَّ منقلبٍ ينقلبون = العدل الإلهيّ

وشنار الأبد، موصولةً بنار الله الموقدة التي تطَّلع على الأفئدة = الوعد الإلهيّ

وفي نهاية الخطاب، نرى أنّ بنية النصّ الأصليّ (الخطبة) تتنقل بين النصوص القرآنيّة المتعدّدة، وتقترب منها كثيراً إلى حدٍّ يوحي بالاندماج الكلّيّ بين النصوص؛ وهذا التنوّع والتأكيد والتصاعد في استدعاء النصوص القرآنيّة ما هو إلا بناء جديد لجسور دلاليّة جديدة

[1]ـ الاحتجاج، ج1، ص133 – 134.

اقتضتها طبيعة (الموقف) الفاطميّ، وهنا تظهر أهمّيّة الخطبة في امتصاص النصّ الدينيّ وتوظيفه بما ينسجم مع تجربة المبدع القائمة على توجيه ذهن المتلقّي (المسلم) إلى الواقع، وإرجاعه إلى المشرّع الإسلاميّ الأوّل (القرآن الكريم) لجعله فاصلاً مشتركًا يحدّد ما هو حقّ، وما ينبغي أن يكون قائم في دولة العدل الإلهيّ.

تقول عليها السلام: «**معاشر المسلمين، المسرعة إلى قيل الباطل، المُغضِيَة على الفعل القبيح الخاسر، أفلا تتدبّرون القرآن أم على قلوب أقفالها؟ كلا بل ران على قلوبكم ما أسأتم من أعمالكم، فأخذ بسمعكم وأبصاركم، ولبئس ما تأوّلتم، وساء ما به أشرتم، وشرَّ ما منه اغتصبتُم، لتجدنَّ والله مَحْمِلَه ثقيلاً، وغِبَّهُ وبيلاً، إذا كُشف لكم الغطاء، وبان ما ورائه الضَّراء، وبدا لكم من ربكم ما لم تكونوا تحتسبون، وخسر هنالك المبطلون**»[1].

وفي ضوء ما تقدّم، يمكن القول: إنَّ خطبة السيّدة فاطمة عليها السلام تُعدُّ بحقّ نصًّا دينيًّا مبدعًا، وقد تجلّى التناص القرآنيّ واضحًا من خلال تتبّع فقراتها، وهذه سمة إبداعيّة تمنح النصّ بعدًا شاملاً «إذ يرى القدماء والمحدّثون أنّ هذه الخاصّيّة الأسلوبيّة من الأمور الجيّدة التي بها تكتمل بلاغة الكاتب، فالاستناد على الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة في تحليل ظاهرة من الظواهر في النصّ بإمكانها أن تثري النصّ بإيحاءات جماليّة ودلالات معنويّة وفنّيّة»[2].

المبحث الثالث: آليّة التناص الواعي غير المباشر

إنّ هذا النمط من التناص يتحدَّد في توظيف النصّ الجديد للنصّ القديم على نحو لا يميل إلى المحافظة على بنية النصّ القديم، وقد تمحى معالم الشكل البنائيّ القديم وتصل إلى حدّ الخفاء الشبه كلّي في التوظيف النصّيّ؛ ولذا عرف هذا النوع من التناص بـــ (تناص الخفاء)[3].

وقد أشارت الدراسات النقديّة المعاصرة إلى أنّ هذا النوع من التناص هو ناتج عمّا

---

[1]ـ الاحتجاج، ج1، ص136.

[2]ـ التناص التراثيّ، ص106.

[3]ـ التناص والتلقّي، ص15.

كان يعرف في الدراسات البيانيّة الموروثة بالأسلوب الكنائيّ، وهو «ترك التصريح بذكر الشيء إلى ما يلزمه»[1] وفي هذا التناص يتداخل النصّ اللاحق (Hypertexte) مع النصّ السابق (Hypotexte)، فتتجلّى من خلال هذا التداخل علاقات جديدة من خلال إشارة، أو تعريض، أو رمز، أو تلويح، مع بقاء الهيمنة الروحيّة والإيحائيّة لرمزيّة النصّ السابق، وهذا يعدّ نمطًا من أنماط التعالي النصّيّ للنصّ (Transtextualite) وهو «كلّ ما يجعل نصًّا يتعلّق مع نصوص أخرى بشكل مباشر أو ضمنيّ»[2] وهذا النوع من التناص يمكن أن يدخل تحت: «التلويح والإيماء والرمز، وقد يحدث هذا من خلال عمل غير قصديّ، فهو نتيجة البيئة والثقافة التي تظهر تأثيراتها في إنتاج النصّ، وتترك بصمات في صياغته»[3].

وإذا ما رجعنا إلى المستوى الإشاريّ (Semiotique) لمضمون النصّ، نرى أنّ أهمّ ما يميّز النصّ هو انفتاحه على إشارات ومضامين غير نهائيّة وغير محدّدة، وهذا ما أشارت إليه الدراسات النقديّة المعاصرة «فالنصّ لا يستمدّ قوّة وجوده بما يتضمّنه معناه الدلاليّ بقدر ما يستمدّها من معناه المجازيّ الذي يزخر بالإشارات والكنايات»[4] ويمكن لنا أن نلمح هذا الأمر أكثر وضوحًا في المتعالقات النصّيّة من خلال العلاقة الترميزيّة التي يحدثها التفاعل النصّيّ؛ ذلك من خلال اعتماد التداخل الإشاريّ المكثّف بين النصوص، فالنصّ الأدبيّ «يتداخل عادة مع نصوص أخرى بأيّ شكل من الأشكال، بالألفاظ، أو بالتراكيب، أو بالصور، أو بالفكرة»[5].

إنّ التناص «بمقدار تركيزه على قابليّة الفهم على المعنى يقودنا إلى النظر في النصوص السابقة على أنّها إسهامات في نظام ترميزيّ (Code) يجعل التأثيرات المختلفة للدلالة ممكنة»[6].

---

[1]ـ مفتاح العلوم، ص512.

[2]ـ التناص التراثيّ، ص47.

[3]ـ المثل في نهج البلاغة، ص52.

[4]ـ التناص التراثيّ، ص97.

[5]ـ التناص اللغويّ، ص28.

[6]ـ التناص في الشعر العربيّ الحديث، ص104.

بناءً على ما تقدّم، يمكن القول إنّ التناص الرمزيّ يعني: الدلالة على ما وراء المعنى الظاهريّ عند حدوث التداخل النصّيّ، يستتبعه حضور ذهنيّ من خلال الاستدعاء الإشاري للنصّ السابق الذي يُحدث توليدًا لدلالات جديدة في النصّ اللاحق، فأيّ نصّ يمكنه أن يعكس دلالات مكثَّفة لها قيمتها الفنّيّة؛ لما يحويه من عناصر فكريّة، وعاطفيّة، وصوتيّة، ولفظيّة، ودلاليّة حيث تنتظم جميعًا في علاقات متضافرة، ينبثق من خلالها ما اصطلح عليه بـ (اللغة الجماليّة) التي تفرز النصّ الأدبيّ عن سواه[1] فالألفاظ مثلاً «مقترنة بمعانيها، قد نستوحي منها دلالات معيّنة لها قيمتها الجماليّة تارة، ومفهومها البنائيّ تارة أخرى، ووقعها الموسيقيّ والصوتيّ ثالثًا، تتعرّف من خلال هذا المنظور على ما يوحيه كلّ لفظ من صورة ذهنيّة تختلف عن سواها شدّة وضعفًا، وتتباين وضوحًا وإبهامًا»[2].

ويرى الباحثون أنّ التفاعل النصّيّ «يتطلّب بالضرورة حضور آليّات خاصّة للتناص لا بدّ للمبدع منها، بعيدًا عن القصديَّة الواعية وغير الواعية المرتبطة بالموضوع»[3] حيث وقف بعض النقّاد العرب عند تلك الآليّات، وحاولوا تقسيمها معتمدين في ذلك على القراءة التطبيقيّة للشعر[4]، وقد أفاد هذا المبحث الذي اعتمد التناص الإشاريّ من بعض تلك التقسيمات محاولاً تطبيقها على ما تجلّى به الخطاب الفاطميّ من إشارات قرآنيّة واضحة، وظّفتها السيّدة فاطمة عليها السلام؛ لشحن الموقف الرساليّ، واستنهاض الرأي العام للثورة ضدّ الواقع الراهن، ويمكن لنا أن نلمس ظاهرة التناص الإشاري في خطبة السيّدة فاطمة عليها السلام من خلال استدعاء الشخصيّة القرآنيّة في ثلاث آليّات:

أوّلًا: آليّة التناص الاسميّ / التصريحيّ.

ثانيًا: آليّة التناص الوظيفيّ / الفعليّ.

ثالثًا: آليّة التناص الخطابيّ / القوليّ.

---

[1]ـ الإسلام والأدب، ص44.

[2]ـ نظريّة النقد العربيّ، ص43.

[3]ـ التناص في الشعر العربيّ الحديث، ص104.

[4]ـ م. ن، ص104.

إنّ هذه الأقسام يمكنها أن تتداخل في بعض مقاطع النصّ الفاطميّ، وتلتقي في موضع واحد، وهذا ما يمكنه أن يعزّز الترابط التناصي من حيث التركيز على دور الشخصيّة القرآنيّة، وتوظيفها في عمليّة التحويل النصّيّ.

وإذا ما رجعنا إلى الرؤية الشعريّة المعاصرة نجد أنّ المبدع يدعم «رؤاه الشعريّة باستدعاء شخصيّة ما، يجد بينها وبين موضوعه وشيجة قد لا يفطن إليها هو ذاته، بمعنى أنّ تلك الاستدعاء قد يكون غير واع من المبدع، فهو لا يعدّ عمليّة منظّمة لإدخال تلك الشخصيّة في نصّه، ولكنّه يستحضرها عند التقائها بفكرة نصّه فيضمّنه إيَّاها، داعمًا رؤياه النصّيّة برؤى غيريّة، تقتصد التفصيل في عرض الموضوع لينوب عنه الرمز والإشارة عبر التناص»[1].

وأمَّا التوظيف الفاطميّ للنصّ القرآنيّ واستدعاء شخصيّاته المتنوّعة، فلا يمكن لنا بحال من الأحوال أن نصفه بالتوظيف اللاواعي؛ لأنّ السيّدة فاطمة عليها السلام ربيبة بيت الوحي، وهي تعي ما تقول، وقد صرَّحت عليها السلام بذلك في قولها: «**ولا أقول ما أقول غلطًا، ولا أفعل ما أفعل شططًا**»[2] فقد انطلقت في خطابها الذي حاولت فيه إقناع الجماهير من مفهوم عباديّ وواقعيّ هادف، وأمّا الإشارات والرموز القرآنيّة الموظَّفة لا تخرج عن كونها وسيلة للإفصاح عن تكثيف الدلالات التي اكتنزتها معاني الخطبة، فالرمز في العمل الفنّيّ يستعمل كوسيلة للكشف عن الطاقات الإيحائيّة، لا أن يتحوّل إلى لغة سحريّة غامضة ومبهمة، يستحيل إدراكها حتّى على مبدع النصّ نفسه كما نلمح ذلك في نتاج الاتّجاه الرمزيّ الحديث[3]

لقد وظّفت السيّدة فاطمة عليها السلام في خطبتها المباركة الشخصيّات القرآنيّة عبر آليّات متنوّعة، كالتصريح المباشر بأسمائها، أو من خلال ذكر أدوارها أو أقوالها التي أشار إليها النصّ القرآنيّ.

تقول عليها السلام: «أيّها الناس اعلموا أنيّ فاطمة، وأبي محمّد صلى الله عليه وآله، أقول عوْدًا وبدوًا، ولا أقول ما أقول غلطًا، ولا أفعل ما أفعل شططًا، ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ

[1]ـ التناص في الشعر العربيّ الحديث، ص106 – 107.

[2]ـ الاحتجاج، ج1، ص128.

[3]ـ ينظر: الإسلام والفنّ، ص56 – 57.

عَلَيۡهِ مَا عَنِتُّمۡ حَرِيصٌ عَلَيۡكُم بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾ [التوبة: 128]، فأن تعزوه وتعرفوه تجدون أبي دون نسائكم، وأخا ابن عمّي دون رجالكم»[1].

والذي يبدو في هذا المقطع أنّ السيّدة فاطمة عليها السلام تحاول أن تصرف أذهان الناس إلى حقيقة مهمّة، وهي بيان قربها النسبيّ من رسول الله صلى الله عليه وآله، وبيان القرب الأخويّ لابن عمّها الإمام عليّ عليه السلام المخصوص بالإخوّة لخاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله، هذا القرب الذي لم يحظَ به أحد من الناس، وهنا نرى أنّ لفظة (شططًا) تفضي إلى تداعيات وإشارات تاريخيّة ورد ذكرها في بعض القصص القرآنيّ عبر استدعاء آليّة الخطاب للشخصيّة القرآنيّة، كما في قوله تعالى على لسان أصحاب الكهف: ﴿ **وَرَبَطۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ إِذۡ قَامُواْ فَقَالُواْ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَن نَّدۡعُوَاْ مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهٗاۖ لَّقَدۡ قُلۡنَآ إِذٗا شَطَطًا** ﴾ [الكهف: 14]، أي: كذبًا وباطلًا[2]، وكذلك ما جاء في قوله تعالى في قصّة النبيّ داود عليه السلام: ﴿ **إِذۡ دَخَلُواْ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنۡهُمۡۖ قَالُواْ لَا تَخَفۡۖ خَصۡمَانِ بَغَىٰ بَعۡضُنَا عَلَىٰ بَعۡضٖ فَٱحۡكُم بَيۡنَنَا بِٱلۡحَقِّ وَلَا تُشۡطِطۡ وَٱهۡدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ** ﴾[ص: 22] أي من «الشطط، بمعنى الميل عن الحقّ والكذب، والالتواء»[3].

إنّ عدول السيّدة فاطمة عليها السلام عن قضيّتها العادلة، في إثبات حقّ الخلافة الإلهيّة بعد رحيل أبيها صلى الله عليه وآله يعني شططًا حتميًّا وميلًا عن رسالة السماء، ومثّلت قضيّة أصحاب الكهف معادلًا موضوعيًّا قابل موقفها وهي تواجه وضعًا بعيدًا عن مبادئ السماء، وقد يتشابه الموقفان من حيث إنّهما واجها وضعًا مزلزلًا في كلّ أحواله.

وإذا رجعنا إلى القصص القرآنيّ نجد أنّ قضيّة (الخصمين)[4] اللذين دخلا على نبيّ الله داود عليه السلام كانت واضحة تمام الوضوح في ذهن السامع، والنظر فيها لا يحتاج إلى البيّنة؛ ولذا فإنّ النبيّ داود عليه السلام أطلق حكمًا قضائيًّا واقعيًّا سريعًا ولم يطلب من المدّعى عليه دليلًا بيّنًا، كذلك فإنّ قضيّة السيّدة فاطمة عليها السلام – فدك والإمامة - كانت راسخة في أذهان الجماهير، ولا تحتاج إلى دليل، وهذا التقابل في وضوح القضيّتين؛ يجعل العلاقة التناصية

[1]ـ الاحتجاج، ج1، ص128 – 129.

[2]ـ تقريب القرآن إلى الأذهان، ج3، ص367.

[3]ـ م. ن، ج4، ص520.

[4]ـ ينظر: م. ن، ج4، ص518 – 521.

علاقة مشابهة من حيث استحالة الوقوع في الشطط؛ أضف إلى ذلك فإنّ السيّدة فاطمة عليها السلام تمثّل الامتداد النسبيّ المباشر والأوحد لصاحب الرسالة العظمى صلى الله عليه وآله، وهذا الامتداد يجعل الوقوع في الشطط آمرًا محالاً، وكأنّها تريد أن تذكّر الناس بأنّ «شرف الانتساب إليه صلى الله عليه وآله إنّما هو مخصوص بنا رجالاً ونساءً لا بكم، ولا هو مشترك بيننا وبينكم، فلم تمنعون ميراثنا، وتغتصبون حقّ خلافتنا، وتتعرّضون بنا في فدك التي وهبها رسول الله صلى الله عليه وآله لنا»[1].

ثمّ نجدها بعد ذلك عليها السلام تحرص على بيان دور الإمام عليّ عليه السلام في تثبيت أركان الدين، وحفظ الرسالة الإسلاميّة، فتقول عليها السلام بعد أن حدّدت موقع القرب النبويّ الذي حظت به مع ابن عمّها عليه السلام وهي تشير إلى دور أبيها صلى الله عليه وآله في تبليغ الرسالة: «**فبلّغ الرسالة صادعًا بالنذارة، مائلًا عن مدرجة المشركين، ضاربًا ثبجهم، آخذًا بأكظامهم، داعيًا إلى سبيل ربّه بالحكمة والموعظة الحسنة، يجفُّ الأصنام، وينكث الهام، حتّى انهزم الجمع وولّوا الدبر، حتّى تفرَّى الليل عن صبحه، وأسفر الحقّ عن محضه**»[2].

ويبدو من خلال قراءة هذا المقطع استيعاب السيّدة فاطمة عليها السلام للدور الرساليّ الذي منحه الله لأبيها (الرسول المبلّغ)، فجعلته معادلاً للدور الإماميّ الذي بلّغه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لزوجها (الوصيّ المبلِّغ) من بعد رحيله، وعَبْرَ استدعاء آليّة الوظيفة للشخصيّة القرآنيّة، حرصت عليها السلام على أن تربط بين الدورين ويتجلّى هذا التقابل من خلال إشارات وأبعاد ودلالات قرآنيّة، فأبوها صلى الله عليه وآله بوصفه رسول الأمّة؛ حمل على عاتقه المسؤوليّة العظمى في تبليغ رسالة الله، وآليّة التبليغ كانت عبر استعمال وسائل (النذارة، والحكمة، والموعظة، والقوّة)، مع أهل الشرك والكفر والنفاق، وقد انتقل هذا الدور إلى وصيّه الإمام عليّ عليه السلام.

وهنا نلمح العلاقات والوشائج التناصية من خلال الدور المحمّديّ الذي بيّنته عليها السلام في خطبتها، إذ تقول عليها السلام: «فبلّغ الرسالة صادعًا بالنذارة»، إنّ لفظة (النذارة) تصرف الذهن إلى الآية المباركة: ﴿ **وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ** ﴾ [الشعراء: 214]، وقد ورد أنّ هذه الآية نزلت في مكّة فجمع النبيّ صلى الله عليه وآله عشيرته في يوم الدار، وأنذرهم ثمّ قال: **من يؤزرني ويكون**

[1]ـ اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام، ص591.

[2]ـ الاحتجاج، ج1، ص129.

وصيّي بعدي، وخليفتي في أهلي، ويقضي ديني، فلم يجبه سوى الإمام عليّ عليه السلام [1].

وفي قولها عليها السلام: «آخذًا بأكظامهم»، تأتي الوشيجة التناصية في النصّ اللاحق مخالفة للنصّ السابق، فقوله تعالى: ﴿ **ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلْكَـٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ** ﴾ [آل عمران: 134]، هي صفة ملازمة للمتّقين، حيث تجرَّعوا الغيظ وحبسوه وهم قادرون على إمضائه،، وأمّا اكظام المشركين فقد ضيّقها النبيّ صلى الله عليه وآله وكتمها بأمر الدعوة إلى كلمة التوحيد، والاكظام، جمع الكظم- بالتحريك – وهو مخرج النفس من الحلق[2].

والمتأمّل في فقرة: «يجفّ الأصنام، وينكث الهام، حتّى انهزم الجمع وولّوا الدبر، حتّى تفرّى الليل عن صبحه، وأسفر الحقّ عن محضه» يجد أنّ هذا المقطع لا يكتفي باستدعاء الشخصيّة القرآنيّة على نحو التقرير والاسترسال، بل إنّ الاستدعاء قائم على تنامي الحدث والمغزى الذي يرفد العمل الإبداعيّ بالإشارة الواعية الداعمة للموقف الحاضر، فالملاحظ في عبارة «يجفّ الأصنام» وفي رواية أخرى «يجذُّ الأصنام»[3] نلمح أنّ الإشارة القرآنيّة بدأت تستدعي الوظيفة الموكَّلة لأصحاب الرسالة السماويّة، وعمليّة تحطيم الأصنام مهمّة رساليّة نفّذها الدور الإبراهيميّ في الواقع الفكريّ والاجتماعيّ الذي كان ينتمي إليه، والتي أشار إليها قوله تعالى: ﴿ **فَجَعَلَهُمْ جُذَٰذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ** ﴾ [الأنبياء: 58].

وأمّا عبارة «حتّى انهزم الجمع وولّوا الدبر» فهي إشارة واضحة إلى الآية القرآنيّة: ﴿ **سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ** ﴾ [القمر: 45]، وفي هذه الآية إخبار عن دحر الكفّار وعن «مغلوبيّة وانهزام لجمعهم، ودلالة عن أنّ هذه المغلوبيّة انهزام منهم في حرب سيقدمون عليها، وقد وقع ذلك في غزوة بدر، وهذا من ملاحم القرآن»[4].

وفي عبارة «حتّى تفرّى الليل عن صبحه، وأسفر الحقّ عن محضه» يمكن لنا أن نلمس

[1]ـ ينظر: تقريب القرآن إلى الأذهان، ص82 – 83.

[2]ـ الاحتجاج، ج1، ص129.

[3]ـ م. ن، ج1، ص129.

[4]ـ الميزان في تفسير القرآن، ج19، ص87.

تناصًّا إشاريًّا مع قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذۡ أَدۡبَرَ وَٱلصُّبۡحِ إِذَآ أَسۡفَرَ﴾ [المدثر: 33-34]، وهنا يستدعي سياق الخطبة عظمة القَسَم الإلهيّ للموقف الغيبيّ (يوم القيامة)، الذي حدّد النتيجة الحتميّة لكلّ من خالف الخطّ الإلهيّ، وفي سياق هذه الآيات قَسَم واضح بأنّ الله تعالى «لقادر على خلق النار وسقر لتعذيب الكفّار وغير المؤمنين»[1].

ومن الواضح أنّ آليّة التناص الإشاريّ في الخطاب الفاطميّ توحّد الأدوار الرساليّة؛ من حيث حفظ الرسالة الإسلاميّة، ومواجهة المتصدّين لها، فالدور الذي قام به الإمام عليّ عليه السلام لا يقلّ شأنًا عمّا قام به النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله، وقد أكّدت السيّدة فاطمة عليها السلام ذلك وهي تصف دور الإمام علي عليه السلام المشابه لدور أبيها صلى الله عليه وآله في دفاعه عن الرسالة، فحين تستجمع قوى الكفر والنفاق طاقات الحرب لضرب جبهة الإسلام، يستعمل النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله سلاحه الإلهيّ المتمثّل بسيف ذي الفقار، تقول عليها السلام: «قذف أخاه في لهواتها فلا ينكفئَ حتّى يطأ جناحها بأخمصه، ويخمد لهبها بسيفه»[2].

ثمّ بعد ذلك تستدعي الإشارة القرآنيّة بعض الشخصيّات السَّويّة وغير السَّويّة على وفق آليّة استدعاء الوظيفة، ويرتبط هذا الاستدعاء ارتباطًا وثيقًا بالحدث القائم، والموقف المتأزّم الذي تحاول السيّدة فاطمة عليها السلام من خلاله بيان مظلوميّتها، وبيان مظلوميّة زوجها عليه السلام، ممّا يجعل الوشائج النصّيّة، والدلائل القرآنيّة تكشف عن مستويين من مستويات قوّة الدعوة في المجتمع الإسلاميّ:

المستوى الأوّل: يمثّل القوّة الداعية إلى مرضاة الله، المدافعة عن أوامره، والرادعة عن نواهيه، وقد حدّدته السيّدة فاطمة عليها السلام حين وصفت زوجها عليه السلام بقولها: «**مكدودًا في ذات الله، مجتهدًا في أمر الله، قريبًا من رسول الله، سيّدًا في أولياء الله، مشمرًا، ناصحًا، مجدًّا، كادحًا**»[3].

المستوى الثاني: يمثّل القوّة الداعية إلى سخط الله، الرادعة لأوامره، والمدافعة عن معاصيه، وقد حدّدته عليها السلام بقولها: «**وأنتم في رفاهية من العيش، وادعون فاكهون آمنون،**

[1]ـ تقريب القرآن إلى الأذهان، ج5، ص555.

[2]ـ الاحتجاج، ج1، ص130.

[3]ـ م. ن، ص130.

تتربّصون بنا الدوائر، وتتوكّفون الأخبار، وتنكصون عند النزال، وتفرّون من القتال»[1].

وفي المستوى الثاني، نجد أنّ النصّ يستحضر الواقعة التاريخيّة (معركة الأحزاب)، التي سجّل فيها الإمام عليّ عليه السلام أروع معاني البطولة في دفاعه عن الدين والعقيدة، وقد صوّرت الآيات القرآنيّة في سورة الأحزاب، (آية / 9 – 25)، أهمّ الأحداث والمواقف التي ضمّها الميدان الرساليّ في يوم الخندق[2]، حيث انقسم المسلمون إلى فئتين تباين موقفها في تلبية النداء والصمود:

الفئة الأولى: فئة المنافقين، التي نكصت على الأعقاب، وولّت الأدبار، وفرّت من الميدان، ﴿ **وَإِذْ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ إِلَّا غُرُورًا وَإِذْ قَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْهُمْ يَٰٓأَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَٱرْجِعُوا۟ وَيَسْتَـْٔذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ ٱلنَّبِىَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِىَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا** ﴾ [الأحزاب: 12-13].

الفئة الثانية: فئة المؤمنين، التي سلّمت في وعدها، وصدّقت في عهدها، وصمدت في الميدان، ﴿ **مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا۟ تَبْدِيلًا** ﴾ [الأحزاب: 23].

وفي هذه الآيات تصويرًا واضحًا لما أبداه المؤمنون من مواقف صموديّة في مواجهة جبهة الكفر، وكان الإمام عليّ عليه السلام أروع مصاديق هذا الحدث التاريخيّ، وقد قتل عمرو بن عبد ودّ الذي كان يعدّ بألف فارس[3]، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: «**أبشر يا عليّ فلو وزن اليوم عملك بعمل أمّة محمّد لرجح عملك بعملهم**»[4]، وقد ورد في الأثر «**وكفى الله المؤمنين القتال بعليّ**»[5].

---

[1]ـ م. ن، ص130.

[2]ـ ينظر: الميزان في تفسير القرآن، ج16، ص291 – 298.

[3]ـ ينظر: الميزان في تفسير القرآن، ج16، ص303.

[4]ـ م. ن، ج16، ص304.

[5]ـ م. ن، ج16، ص304.

وفي قولها عليها السلام: **«ونبغ خامل الآفلين»، نلمس تناصًا إشاريًّا مع ما ورد في القرآن الكريم على لسان إبراهيم عليه السلام وهو يحتجُّ على عَبَدة الكواكب: ﴿فلمّا جنّ عليه الليل رأى كوكبًا قال هذا ربّي فلمّا أفل قال لا أحبّ الآفلين﴾** [الأنعام: 76].

ثمَّ تقول عليها السلام: **«يا بن أبي قحافة أفي كتاب الله ترث أباك ولا أرث أبي؟ لقد جئت شيئًا فريًّا، أفعلى عمد تركتم كتاب الله ونبذتموه وراء ظهوركم»**[1].

إنّ القارئ لهذه الفقرة يجد ثمَّة تداخل نصّيّ شكّل استدعاءً واضحًا للقصّة القرآنيّة، فقد استلهم النصّ حادثة ولادة السيّدة مريم عليها السلام التي ورد ذكرها في القرآن الكريم ﴿**فَأَتَتْ بِهِۦ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُۥ قَالُواْ يَٰمَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْـًٔا فَرِيًّا**﴾ [مريم: 27].

والتناص هنا يمكن أن يخلق حالة من الذهول الذهنيّ عند المتلقّي؛ فعلى الرغم من أنّ المجتمع المسلم آنذاك كان قريبًا من العهد النبويّ، وكان يعيش أجواء النزول القرآنيّ، وكان النبي صلى الله عليه وآله يحثّ الناس على قراءة القرآن، والتدبّر فيه، ويتشدَّد في بيان التمسّك به، إلا أنّهم بعد رحيله صلى الله عليه وآله بمدّة وجيزة نبذوه وراء ظهورهم، ولم يأخذوا بإحكامه، وهذا الوضع -على حدِّ تعبير السيّدة فاطمة عليها السلام- يعدُّ أمرًا عظيمًا وعجيبًا (فريًّا)؛ لذا كشف النصّ عن حالة التعجّب من خلال طرحها استفهامًا استنكاريًّا.

وإذا رجعنا إلى قوم السيّدة مريم عليها السلام نجد أنّ ضبابية الموقف، وعدم وضوح الأدلّة عندهم جعلهم يعيشون حالة الدهشة والتعجّب؛ لأنّهم على يقين مسبق من أنّ السيّدة مريم عليها السلام قد أحاطها اللطف الإلهيّ، وإنّها تعدُّ رمزًا للقداسة والطهارة، وهناك ثمَّة استنتاج يلمحه القارئ من خلال قراءة النصّ، فالموقف القديم للسيّدة مريم عليها السلام يمكن أن يكون معادلاً لموقف السيّدة فاطمة عليها السلام؛ حيث يمثّل الموقف الأوّل إثبات النبوّة للسيّد المسيح عليه السلام، وأمّا الموقف الثاني فيمثّل إثبات الإمامة لوصيّ رسول الله صلى الله عليه وآله، ولا شكّ أن المتلقّي (المسلم) يعي جيّدًا مفهوم الخطاب القرآنيّ، فالسيّدة مريم عليها السلام آمنت في قضيّتها الرساليّة رغم توجيه الإدانة الباطلة لها، والسيّدة فاطمة عليها السلام آمنت في قضيّتها رغم سلبها حقّها المشروع في (فدك).

[1]ـ الاحتجاج، ج1، ص131.



وبناءً على ما تقدّم، يتجلّى لنا المستوى الإشاريّ بدلالته الإيحائيّة من خلال تفاعل الخطاب الفاطميّ مع النصّ القرآنيّ، وهذا بدوره يعكس رؤية أكثر شموليّة يمكن أن يحقّقها النصّ للمتلقّي، فالمتلقّي «وإن كان هو المحقّق للمعنى من خلال تفاعله مع بنيات النصّ السطحيّة والعميقة، فإنّه بقدر ما يرتبط بالنصّ ويتفاعل معه بقدر ما يتبلور معنى معيَّن، ويزداد كثافة على مستويات معرفيّة متنوّعة، فالقراءة مشاركة واندماج بين وعي القارئ و(وعي النصّ) المتمثّل في وحداته وبنياته التي يعدِّها في ضوء المعطيات التي يشكّلها وتتوافر له في كلّ مرّة»[1].

الخاتمة

أثمر البحث عن جملة من النتائج يمكن إيجازها بما يأتي:

أوّلًا: إنّ آليّة التناص القرآنيّ تعدّ وسيلة مهمّة لنشر المفاهيم القرآنيّة وإثارتها في الوعي الجمعيّ، كما أنّها تُعد من أهمّ الوسائل التي تربط النصوص بالتراكيب والألفاظ والمعاني القرآنيّة.

ثانيًا: استطاع البحث رصد بعض التقنيّات الموظّفة في استدعاء البنية القرآنيّة (اللفظيّة والدلاليّة)، ولم تأتِ هذه التقنيّات بشكل عفويّ، بل انبثقت من صميم الموقف الطامح إلى إعلاء كلمة الحقّ، وكشف ضبابية الوضع الراهن، وقد اعتمد النصّ الفاطميّ تقنيّة التناص الإشاريّ محاولاً صرف ذهنيّة المتلقيّ إلى القضايا القرآنيّة الكبرى، ممّا يؤكّد أنّ من الجمهور من كان يعي المقاصد القرآنيّة، وأنّ قضيّتها العادلة تعدّ من المسلّمات التي أقرّها القرآن الكريم، كما أنّ الخطبة اعتمدت تقنيّة التناص التقريريّ، وقد لوحظ أنّ هذا النوع من التناص المباشر سجّل خطًّا واضحًا في العمليّة الإبداعيّة.

ثالثًا: كشف البحث عن أنّ السيّدة فاطمة عليها السلام كانت على معرفة تامّة بالنصّ القرآنيّ وما يوحي من أسرار وإيحاءات؛ وذلك من خلال استيعاب سياق خطبتها التي ألقتها بعد رحيل أبيها صلى الله عليه وآله للبنى السطحيّة والعميقة للآيات القرآنيّة، فعمّقت بذلك موقفها الرافض للوضع القائم.

[1]ـ فعاليّة القراءة وإشكاليّة تحديد المعنى في النصّ القرآنيّ، ص69.

رابعًا: استحضرت آليّة التناص القرآنيّ في النصّ الفاطميّ نماذج قرآنيّة (نبويّة ورساليّة) تحمل من الصفات العليا ما يؤهّلها لتجسيد العدل الإلهيّ؛ ولعلَّ النصّ حاول توظيف الطاقات الإيجابيّة لصرف الأذهان لما يجب أن يقرّره المسلمون في اختيار الحكومة العادلة بعد رحيل النبيّ صلى الله عليه وآله.

خامسًا: كشف البحث عن كثير من أوجه التداخل النصّيّ في التركيب واللفظ والمعنى بين النصّ الفاطميّ والخطاب القرآنيّ، وهذا ما أطلقنا عليه بـ(التناص الواعي)، وقد اعتمد جملة من الخطوات التحليليّة قامت على مستويات مختلفة في محاولة تحليل البناء السطحيّ والعميق للنصّ.

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم

2. الاحتجاج، أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسيّ، ط1، منشورات الشريف الرضيّ، إيران، 1380هـ.

3. الإسلام والأدب، محمود البستاني، ط1، المكتبة الأدبيّة المتخصّصة، قم، 1422 هـ.

4. الإسلام والفنّ، محمود البستانيّ، ط1، مجمع البحوث الإسلاميّة، بيروت، 1992م.

5. تقريب القرآن إلى الأذهان، السيّد محمد الشيرازيّ، ط1، دار العلوم، بيروت، 2003م

6. التلقّي والإبداع، محمود درابسة، ط1، دار جرير، عمان، 2010 م.

7. التناص التراثيّ، سعيد سلام، ط1، جدارا للكتاب العالميّ، عمان، 2010م.

8. التناص(دراسة تطبيقيّة في شعر شعراء النقائض)، نبيل علي عبد الحسين، ط1، كنوز المعرفة، عمان، 2010م.

9. التناص في الأدب والنقد(شعر محمّد جميل شلش أنموذجًا)، بشرى محمود القيسيّ، ماجستير، جامعة بغداد، 2003م.

10. التناص في شعر حميد سعيد، يسرى خلف حسب، ماجستير، جامعة بغداد، 2002م.

11. التناص في الشعر العربيّ الحديث(البرغوثيّ أنموذجًا)، حصة البادي، ط1، دار كنوز المعرفة، عمان، 2009م.

12. التناص في القصّ الروائيّ العربيّ الحديث في العراق، رعد طاهر باقر، دكتوراه، جامعة القادسيّة، 2002م.

13. التناص اللغويّ(نشأته وأصوله وأنواعه)، نعمان عبد السميع متوليّ، ط1، دار العلم والإيمان، دسوق، 2014م.

14. التناص نظريًّا وتطبيقًا، أحمد الزغبيّ، ط2، مؤسّسة عمون، الأردن، 2000م.

15. التناص والتلقّي، محمد الجعافرة، ط1، دار الكنديّ، بيروت، 2003م.

16. سنن الترمذيّ، أبو عيسى محمّد بن عيسى الترمذيّ، المكتبة الإسلاميّة، استانبول، تركيا.

17. ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، محمد بنيس، ط2، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، 1985م.

18. فعاليّة القراءة وإشكاليّة تحديد المعنى في النصّ القرآنيّ، محمّد بن أحمد جهلان، ط1، دار صفحات، سورية، 2008م.

19. قراءة النصّ الأدبيّ، نضال محمّد فتحي الشماليّ، ط1، دار وائل، عمان، 2009م.

20. كتاب الصناعتين في الكتابة والشعر، أبو هلال العسكريّ(ت 395هـ)، تح / محمود عليّ البجاوي، ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار الفكر العربيّ.

21. لسان العرب، محمّد بن مكرم بن منظور(ت 711هـ)، ط1، دار الأبحاث، الجزائر، 2008م.

22. اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام، محمّد عليّ بن أحمد الأنصاري، تح / السيّد هاشم الميلانيّ، ط، دار فاطمة، قم، 1418هـ.

23. المثل في نهج البلاغة، عبد الهادي عبد الرحمن، ط1، دار الشوؤن الثقافيّة العامّة، بغداد، 2013م.

24. مختار الصحاح، محمّد بن أبي بكر الرازيّ، ط10، دار الإرشاد، سورية، 1989م.

25. مختصر المعاني، سعد الدين التفتازانيّ، دار الفكر، قم.

26. المعجم الوسيط، أحمد حسن الزيّات وآخرون، دار الدعوة، تركية.

27. مفتاح العلوم، أبو يعقوب السكّاكيّ (ت 626هـ)، تح / عبد الحميد هنداويّ، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2000م.

28. الميزان في تفسير القرآن، السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ، ط1، مؤسّسة المجتبى، قم، 2004م.

29. نظريّة النقد العربيّ (رؤية قرآنيّة معاصرة)، محمّد حسين علي الصغير، ط1، دار المؤرّخ العربيّ، بيروت، 1999م.



الأثر العقائديّ في مدوّنات النقود الإسلاميّة (الولاية للإمام عليّ أنموذجاً)

د. رسول كاظم عبد السادة

مقدمة

تمثّل الأموال الركن الأساسيّ في حياة الإنسان، وعليها يدور التعامل فيما بينهم من بيع وشراء واكتساب وإنفاق، وقد اهتمّ بها الإسلام من حيث التشريع؛ فقد وضع لها أحكامًا خاصّة تنسجم وما جاءت به الرسالة السمحة، وحدّ لمن خالف هذه التشريعات حدودًا.

إلّا أَنَّ النقود كانت وسيلة من وسائل المال المتداول، وأَقرَّ النبيّ التعامل بنقود أهل الجاهليّة والدول المجاورة للجزيرة العربيّة كالبيزنطيّين والساسانيّين، وكان التعامل بالمعاوضة إضافة إلى النقد.

وبعد أَنْ دخلت قبائل الجزيرة في الإسلام واستقرّت أَوضاع الدولة الإسلاميّة، حاول الخلفاء الأوائل تغيير ما دوّن على السكّة النقديّة بما يوافق الدين الإسلاميّ ومبادئه، ومن ذلك الحين وللنقود أهمّيّة خاصّة يوليها الخلفاء والحكّام، فأسّسوا لها دورًا خاصّة لضربها وسكّها، كما حذّروا من تزويرها وعاقبوا عليه.

من هنا أصبح البحث في تاريخ السكّة النقديّة ومدوّناتها من البحوث التي ترتبط بعدّة مجالات بحثيّة، منها: الآثار والتاريخ والعقيدة.

وقد تنبّه الثوّار على الحكّام والخلفاء إلى هذه المزية الخطيرة للنقود من توجيه الناس

وتعريفهم بالعقيدة، فصاروا كلّما ثار منهم ثائر عمد إلى تغيير نقش السكّة النقديّة بما يوافق منهجه في الثورة والخروج.

وكان لهذهِ المدوّنات على النقود الأثر البارز في توجيه الناس، كذلك ظهرت في الأزمنة الأخيرة أهمّيّة هذه المدوّنات في معرفة تاريخ الحكّام ومدّة حكمهم وتوجّهاتهم العقائديّة.

التمهيد

درهم الإمام عليّ عليه السلام والخلاف فيه 35-40هـ/655-660م:

إنّ أوّل من ضرب النقد[1] الإسلاميّ هوأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، صلوات الله وسلامه عليه.. أمّا قبله، فقد أمر عمر بن الخطاب بضرب الدراهم على نقش الكسرويّة وشكلها بأعيانها مع بعض الزيادة الطفيفة، وذلك في سنة ثمانية عشرة[2]. وأراد استخدام جلود الإبل ثمّ عدل عن ذلك[3].

أمّا السكّة المنسوبة إليه فقد ثبت أنّها لوليّ في طبرستان اسمه عمر[4].

---

[1]ـ ذكر السيوطيّ وصاحب المواهب الفتحيّة عن شرح الإمام النابلسيّ على الطريقة المحمّديّة: أنّ أوّل من ضرب الدرهم والدينار آدم عليه السلام، وقال: لا تصحّ المعيشة إلا بهما.
وعن أبي سلمان، قال: أوّل من ضرب الدنانير على الذهب تبع، وأوّل من ضرب الدراهم تبع الأصغر، وأوّل من ضرب الفلوس وأدارها في أيدي الناس نمروذ بن كنعان، وفي القاموس: التبابعة ملوك اليمن الواحد ككسرى ولاي (انظر: شرح المسند المذكور لابن سلطان، ص 278؛ نظام الحكومة النبويّة (التراتيب النبويّة)، الشيخ عبد الحيّ الإدريسيّ، ص424).

[2]ـ جوادعلي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، إيران، مطبعة شريعت، 1960م، ج7، ص499.

[3]ـ ذكر السيّد توفيق البكريّ الصديقيّ المصريّ في الموافقة بين الأعراف الأوروبيّة والأعراف العربيّة، منقولة في شرح كتابه صهاريج اللؤلؤ، ص 290: أنّ عمر بن الخطّاب كان يستعمل الورق والجلود مكان النقود للحاجة، وأنشد لأبي تمام:

لم ينتدب عمر للإبل يجعل من   جلودها النقد حين عزّه الذهب

[4]ـ جاء في تاريخ الوزير جودت باشا التركيّ الشهير أنّه نقل عن تاريخ واصف أفندي، أنّه نقل عن التواريخ الموضوعة في أخبار سلاطين العرب، أنّ عمر بن الخطاب ضرب سكّة في عام 18 على النقش الكبير، وكتب على بعضها لا إله إلا الله محمّد رسول الله، وعلى بعضها لا إله إلا الله واسم عمر، ثمّ قال: إلا أنّه ثبت نقلاً أنّ حضرة عمر لم يضرب سكّة باسمه، والرواية المذكورة يحتمل أن تكون غلطًا حصل من السكّة التي ضربها أحد الأتراك بطبرستان المسمّى عمر، على المنوال السابق، فالظاهر أنّ تاريخها المكتوب بالخط البهلويّ لم يتمكّنوا من قراءته، وأسندت إلى حضرة عمر عندما قرئ اسم عمر، وكذلك السكّة المنسوبة إلى عبد الله بن الزبير لم يطلع عليها أحد من أهل العلم، ومن المسلّم عند أهل العلم إنّ الذي أحدث ابتداء ضرب السكّة العربيّة هوالحجّاج، ولكن ظهر خلاف ذلك عند وجود الكشف الجديد في هذا الفنّ سنة 1276، وذلك أنّ رجلاً إيرانيًّا اسمه جواد أتى إلى دار السعادة بسكّة فضّيّة

وممّا يدلّ على أنّ أمير المؤمنين عليه السلام هوأوّل من ضرب النقد الإسلاميّ، ما قاله جودت باشا: «إنّ المسلَّم عند أهل العلم: أنّ الذي أحدث ابتداءً ضرب السكّة العربيّة هوالحجّاج بأمر عبد الملك، حين كان واليًا على العراق من قبله (75-76). ولكن ظهر خلاف هذا عند الكشف الجديد في سنة 1276؛ وذلك أنّ رجلاً إيرانيًّا اسمه جواد، أتى دار السعادة بسكّة فضّيّة عربيّة، ضربت في البصرة سنة 40 من الهجرة. والفقير رأيتها بين المسكوكات القديمة عند صبحي بك أفندي، مكتوب على أحد وجهيها بالخطّ الكوفيّ: ﴿**قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ**﴾ وفي دورتها: [محمّد رسول الله، أرسله بالهدى ودين الحقّ، ليظهره على الدين كلّه، ولوكره المشركون]. وعلى الوجه الآخر: [**لا إله إلا الله، وحده لا شريك له**]، وفي دورتها: «ضرب هذا الدرهم بالبصرة سنة 40 هـ[1]، وصبحي باشا هو: أحد الوزراء العثمانيّين.

وقال الحلوانيّ المدنيّ: لم يثبت في الرواية الصحيحة: أنّ أحدًا من الخلفاء الأربعة ضرب سكّة أصلاً إلا عليّ بن أبي طالب، فإنّه ضرب الدراهم على ما نقله صبحي باشا المورد لي في رسالة له رسم صورة فيها ذلك الدرهم، وعزا ذلك إلى لسان الدين ابن الخطيب في الإحاطة[2].

عربيّة ضربت في البصرة سنة أربعين هجريّة، وأنا الفقير رأيتها بين المسكوكات القديمة الإسلاميّة عند صبحي باشا أفندي، مكتوب على أحد وجهيها بالخطّ الكوفي: الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤًا أحد، وفي دورتها: (محمّد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون)، وعلى الوجه الآخر: (لا إله إلا الله وحده لا شريك له)، وفي دورتها: ضرب هذا الدرهم بالبصرة سنة أربعين ونقل عن بعض المؤرّخين أنّه ضرب على السكّة صورة معاوية وخالد بن الوليد مقلّدين سيفيهما وتابعهما واصف أفندي، فأدرج ذلك في تاريخه، ولكن هذه الرواية المذكورة لم يصل نقلها إلى درجة الثبوت والصحّة، ولكن أنا الفقير رأيت على وجه الترتيب جميع المسكوكات الأمويّة المخلفة التي ضربت عندهم في دور الضرب من الذهب والفضّة في كلّ سنة على الترتيب السابق من سنة 72 إلى تاريخ انقراض دولتهم سنة مائة واثنين وثلاثين هجريّة، فلم يكن على أحدها اسم الخليفة، وبمكتبتنا في قسم النقود دراهم مكتوبة بالكوفيّ عليها (لا إله إلا الله محمّد رسول الله)، وفي آخر الكتابة اسم (عليّ)، يقطع الناظر المتأمّل فيها وفي كتابتها ونقشها القديم أنّها لعليّ بن أبي طالب. (انظر: الكتاني، عبد الحي، نظام الحكومة النبويّة المسمّى التراتيب الإداريّة، دار الكتاب العربيّ، لا. م، لا.ت، ج1، ص422).

[1]ـ التراتيب الإداريّة، ج1، ص421؛ العقد المنير، ج1، ص44؛ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، ط1، بغداد، مطبعة منير؛ مصر مطبعة السعادة، د.ت، ص 217.

[2]ـ التراتيب الإداريّة، ج1، ص 418-419 (نقلاً عن: رسالة نشر الهذيان من تاريخ جرجي زيدان، ص5).

وفي نصّ آخر: وفي خلافة عليّ سنة 37هـ، وكتب فيها وليّ الله، وفي سنة 38و39هـ بسم الله ربيّ، وفي درهم بالخطّ الكوفيّ في جانب منها: ﴿ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾. وفي دورته (**محمّد رسول الله، أرسله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون**). وفي الجانب الآخر: (**لا إله إلا الله، وحده لا شريك له**) وفي دورته ضرب هذا الدرهم بالبصرة سنة أربعين[1].

وقال الكتانيّ: وفي مكتبتنا في قسم النقود دراهم مكتوبة بالكوفيّ عليها:(**لا إله إلا الله محمّد رسول الله)**. وفي آخر الكتابة اسم (عليّ)، يقطع الناظر المتأمّل فيها، وفي كتابتها، ونقشها القديم: أنّها لعليّ بن أبي طالب[2].

ونقل السيّد الأمين، والشيخ عبّاس القمّيّ، عن دائرة المعارف البريطانيّة، ج17 ص904، عند الكلام عن المسكوكات العربيّة، ما ترجمته: إنّ أوّل من أمر بضرب السكّة الإسلاميّة هو الخليفة عليّ بالبصرة سنة 40 من الهجرة، الموافقة لسنة 660 مسيحيّة، ثمّ أكمل الأمر بعده عبد الملك الخليفة سنة 76 من الهجرة الموافقة لسنة 695 مسيحيّة[3].

وفي مجلّة المقتطف ما نصّه: وفي خلافة حضرة عليّ (كرّم الله وجهه) كان مكتوبًا على دائرة السكّة التي ضربت في سنة 37هـ بالخطّ الكوفي: (وليّ الله) [4].

التشكيك في صحّة هذا الدرهم

ما إن تظهر فضيلة لأمير المؤمنين حتّى تهبّ الأقلام إلى التشكيك فيها وإبطالها إمعانًا في العداء لأمير المؤمنينعليه السلام وأهل بيته وشيعته[5]، فبعد أن نشر المستشرق

---

[1]ـ التراتيب الإداريّة، ج1، ص420 (نقلاً عن: وفيّات الأسلاف، ص361).

[2]ـ التراتيب الإداريّة، ج1، ص422.

[3]ـ انظر: العاملي، جعفر مرتضى، ضرب النقود في الإسلام (نقلاً عن: أعيان الشيعة، ج3، ص599، ذيل حالات أمير المؤمنين عليه السلام، تحت عنوان: (أوّل من ضرب السكّة الإسلاميّة)؛ وهدية الأحباب للقمّيّ، ص111، عند ذكر البيهقيّ، لكن الأوّل ذكر: أنّ طبعة دائرة المعارف هي الـ 23 والثاني ذكر أنّها الـ 13، وليراجع: العقد المنير، ج1، ص45.

[4]ـ ج 49، ص 58.

[5]ـ حكمت الدولة الأمويّة أكثر من مئة عام، وقتلت من المسلمين آلافًا، واستباحت المدينة وهدمت الكعبة، وفعلت ما فعلت في مجزرة كربلاء، وبقيت عند المؤرّخين الدولة الشرعيّة التي تحمل لواء نشر الإسلام، ثمّ قامت الدولة العبّاسيّة وقتلت من آل عليّ وغيرهم ما لا يمكن حصره، حتّى أُلّفت الكتب في مقاتل الطالبيّين على أيديهم،

الفرنسيّ لافوكس هذا الدرهم النادر اختلف المختصّون بالنقود في صحّة هذا الدرهم من عدمها[1] وقد ذكر المستشرق البريطانيّ جون ووكر بأنَّ تاريخ الدرهم ربمّا يكون (أربع وتسعين) [2].في حين أشار ناصر النقشبنديّ والسيّدة مهاب البكري، بقوله: "أمّا أنا فاعتبره سنة تسعين"[3]، أمّا جورج مايلز أمين قسم المسكوكات بمتحف جمعيّة النمّيّات الأمريكيّة بنيويورك فهوأيضًا يعتبر التاريخ تسعين وليس أربعين[4].

واستخدمت كلّ المنكرات في قصور العبّاسيّين من خمور وغلمان وما شابه، ولا زال المؤرّخون يعدّونها الدولة الشرعيّة وأن الخليفة العبّاسيّ رغم فقدانه السيطرة على أطراف الدولة يتمتّع بشرعيّة خلافة النبيّ ﷺ عندهم، لكن ما إن قامت الدولة الفاطميّة، ورغم الكثير من مزاياها العظيمة ورقيّها العمرانيّ والحضاريّ، فهي عند كثير من المؤرّخين دولة ناشزة ومغتصبة للخلافة، وأنّ حكّامها ليسوا من نسل عليّ بل (عبيديّين) دعاة؛ ليس إلا لأنّها تنتسب لفاطمة عليها السلام ولعليّ عليه السلام.

[1]ـ أيّدت دراسة ماجستير أكاديميّة اكتشافًا أثريًا أظهر أنّ أوّل درهم إسلاميّ كان قد ضرب بأمر الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، وذلك ما بين الأعوام 35 - 40 للهجرة النبويّة الشريفة، وأماط رئيس وحدة المضبوطات الأثريّة في ميناء رفح الأثريّ، الباحث محمّد فوزي عبد اللطيف، اللثام عن أنّ بداية النقد الإسلاميّ الخاصّ إنّما كانت في عهد أمير المؤمنين، نافيًا ما هو شائع من أنّ الحاكم الأمويّ عبد الملك بن مروان، والذي تولّى الحكم ما بين عامي 65-85 للهجرة، كان أوّل من سكّ النقود والدراهم والدنانير الإسلاميّة، وجاء الباحث بنموذج للدرهم الإسلاميّ عثر عليه أخيراً، مبيّنًا أنّه ضرب عام 49 للهجرة، وقد كتبت على ظهر منه في الوسط عبارة التوحيد (لا إله إلا الله)، فيما أحاطت بها (بسم الله). أمّا الظهر الآخر فقد نقشت في وسطه سورة الإخلاص، وفي الهامش (محمّد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون)، وأشار الباحث إلى أنّ هذا النموذج قد تمّ ضربه في البصرة حاملاً تاريخ العام 40 للهجرة الشريفة بأمر من الإمام أمير المؤمنين، ليكون بذلك أوّل طراز للدراهم العربيّة الإسلاميّة الخالصة، بعدما كان المسلمون يتعاملون بالدنانير والدراهم البيزنطيّة والفارسيّة والحبشيّة التي كانت ترد إليهم من تجّار القوافل التجاريّة. ومن المعلومات المثيرة التي أوردها رئيس وحدة المضبوطات الأثريّة ما كشف عنه من أنّ الدرهم الذي أمر الإمام عليّ بن أبي طالب بضربه في البصرة انفرد بكون وزنه مطابقًا تمامًا لوزن الدرهم الشرعيّ

الذي أقرّه رسول الله ﷺ، والذي يساوي (2.975) جرامًا، وذلك بخلاف الدراهم العربيّة والإسلاميّة التي سكّت في ما بعد من قبل الأمويّين والعبّاسيّين، حيث كانت الأوزان مختلفة ولا تعادل الوزن الشرعيّ المنصوص عليه، ويأتي هذا البحث الأثريّ المهمّ ليعيد صياغة التاريخ الإسلاميّ وليؤكّد أنّ منبع عزّ الإسلام وتقدّمه إنّما ينحصر في وليّ الله وخليفة رسوله الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وأنّ كلّ ما يمكن أن يعتبر مثالاً للإنجاز في الإسلام، حتّى وإن كان في عهود الأمويّين أوالعباسيّين أومن أشبه، إنّما جاء على أرضيّة ما صنعه الرسول الأعظم محمّد المصطفى وأمير المؤمنين. وكلّ ذلك بحسب المصدر المذكور نصًّا ودون تعليق. المصدر: qatifoasis

[2] ـ Jhn Walker،Catalgue F the Arab—Blzanten.Lndn 1956 p.LXll.

[3]ـ النقشبنديّ، والبكريّ، مهاب، الدرهم اللأمويّ المعرّب، الجمهوريّة العراقيّة، منشورات وزارة الإعلام، 1974م، ص12. وفي ذلك يقول: (أمّا بشأن درهم البصرة المضروب على الطراز الإسلاميّ سنة 40 هـ، فهو خطأ، ويقصد بها سنة 90 للهجرة، إذ إنّ الخطأ في تاريخ الضرب يحدث عندما يحفر العمّال السكك على النصوص، بدليل أنّ العلماء لم يعثروا على نسخة أخرى من ذلك الدرهم ضربت بهذا التاريخ أو قبله أو بعده حتّى سنة 79 (ناصر النقشبندي، الدرهم الإسلاميّ، ج1، ص3؛ حلاّق، حسان علي، تعريب النقود والدواوين في العصر الأمويّ، ط1، بيروت، دار الكتاب اللبنانيّ؛ القاهرة، دار الكتاب المصريّ، 1978م، ص24).

[4] ـ Gerrg Miles:Rate lslamic Cins.Newyrk 1950 p.

في حين يذكر المستشرق مورجان، بقوله: (لقد حاول عليّ بن أبي طالب بطل الدفاع عن السنّة الإسلاميّة أنْ يصدر نقودًا لا تحمل صورًا ولكن محاولاته ماتت بموته، وقال: إنَّ العملة المنقوشة التي أصدرها عليّ وعليها تاريخ سنة (40) هجرية لم تعد الآن موضعًا للشكّ[1].

ولا بدّ أنَّ الخلفاء الذين جاءوا ـ لا سيّما الأمويّون وآل الزبيرـ قد عمدوا إلى تغيير هذه العملة وصهرها إمعانًا في إخفاء فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، فإنّ عبد الملك بن مروان بعد قتل ابن الزبير عمد إلى تغيير العملة التي سكّها[2] فكيف بعملة سكّها أمير المؤمنين عليه السلام.

وهكذا كان الإمام عليّ عليه السلام قد بدأ مشروع السكّة النقديّة الإسلاميّة، وحاول بنو أميّة إبطال هذا المشروع حتّى وقعوا فيما لم يستطيعوا التخلّص منه، إلا بهداية أولاد عليّ عليه السلام أئمة أهل البيت عليهم السلام، حيث كانت حادثة ملك الروم مع عبد الملك في تغيير السكّة النقديّة وما أشار به الإمام الباقر عليه السلام في طريقة التخلّص من النقوش البيزنطيّة على السكّة الإسلاميّة[3].

لهذا السبب وأمثالة سعت الحكومات التي كانت تتولّى أهل البيت إلى تدوين ولائها بآيات وأحاديث وعبارات تدلّ على هذا الولاء لأهل هذا البيت الطاهر، والذي سوف تكشف عنه فصول هذا البحث.

الفصل الأوّل

[1] ـ De.Mrgan: bservatin Surles debutsde La Numismismattque Muslmane en Perse Re u ve 6

[2]ـ بعد قدوم الحجّاج بن يوسف الى العراق من قبل الخليفة عبد الملك بن مروان، فقال: (ما تبقّى من سنّة الفاسق أوالمنافق شيئًا فغيّرها) انظر: البلاذريّ، أحمد بن يحيى، فتوح البلدان، ج1، الخطيب للتوزيع والبرامج، عمان، 1999م؛ وأنساب الأشراف، ط1، تحقيق: سهيل زكّار ورياض زركلي، بيروت، دار الفكر، 1996م، ص454؛ السيّد موسى الحسينيّ المازندرانيّ، العقد المنير في تحقيق ما يتعلّق بالدراهم والدنانير، ص46).

[3]ـ البيهقيّ، إبراهيم بن محمّد (ت 320هـ /932م)، المحاسن والمساوئ، دار صادر، بيروت، 1960م، ص522؛ الدميريّ، كمال الدين محمّد بن موسى (ت 808هـ/ 1405م)، حياة الحيوان الكبرى، بيروت، المكتبة الإسلاميّة، د. ت، ج1، ص53. الشهيد، اللمعة الدمشقيّة، ج1، ص51؛ جرجي زيدان، تاريخ التمدّن الإسلاميّ، ج1، ص136؛ أسد حيدر، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، دار التعارف، بيروت 1394 هـ، ط 1، ج1، ص459؛ العقد المنير، ص18.

الآيات القرآنيّة

بداية سكّ النقود بالاتجاه العقائديّ

في هذا المبحث سوف نقوم بتوثيق النصوص الواردة على السكّة النقديّة التي دوّنها سلاطين الدول الشيعيّة عبر التاريخ، وسوف نبدأ بالآيات القرآنيّة أوّلاً ثمّ الأحاديث الشريفة وآخرًا بالعبارات التي لها دلالات ولائيّة.

إنّ هذه النصوص -كما سوف يكشفه الفصل الآتي- كانت حاضرة معنىً وقصدًا في أذهان من دوّنها على النقد، وكان الغالب في هذا القصد هو إعلان الانتماء والولاء إلى الإمام عليّ عليه السلام إجماعًا من جميع الدول التي تبنّت اتجاهات أخرى داخل المذهب الشيعيّ (زيدي ـ إسماعيلي ـ اثني عشريّة)، لقد كان القاسم المشترك هوالمناداة بولاية أمير المؤمنين عليه السلام على جميع المسلمين، وظلّت عبارة (عليّ وليّ الله) مميّزة في أغلب النقود الشيعيّة، لا سيّما نقود الفاطميّين.

إنّ أوّل المدوّنات التي أخذ الثوّار العلويّون على الدولة العباسيّة في تدوينها على النقود، هي الآيات التي فسّرت بولاية أمير المؤمنين ومودّة أهل البيت عليهم السلام، وكانت الأهداف من ذلك تنبيه المسلمين الذين سوف يتداولون هذه النقود بالتساؤل عن معنى وتفسير هذه الآيات، ومن هم مصداقها الحقيقيّ؟ فمن تلك الآيات:

الآية الأولى: آية التطهير

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[1].

أجمع عامّة أهل التفسير والحديث والتاريخ على أنّ المقصود بـ(أهل البيت) هم الخمسة الطيّبة: (محمّد، وعليّ، وفاطمة، والحسن، والحسين عليهم السلام).

فعن أنس بن مالك: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يمرّ ببيت فاطمة ستّة أشهر وهو منطلق إلى صلاة

[1]ـ سورة الأحزاب، الآية 33.

الصبح، فيقول: الصلاة أهل البيت، ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا**﴾ [1].

وفي مسند أحمد بن حنبل عن أمّ سلمة: أن رسول الله ﷺ، قال لفاطمة: آتيني بزوجك وابنيك، فجاءت بهم فألقى عليهم كساء فدكيًا، ثمّ قال ﷺ: «**اللهم إنّ هؤلاء آل محمّد فاجعل صلواتك وبركاتك على محمّد وعلى آل محمّد إنّك حميد مجيد**»[2].

وعن أمّ سلمة أمّ المؤمنين جاء فيه: (نزلت الآية **إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا**﴾ في بيتي، فدعا النبيّ ﷺ عليًّا وفاطمة وحسنًا وحسينًا فجلّلهم بكساء وعليّ خلف ظهره، ثمّ قال ﷺ: اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيرًا (فقلت): وأنا معهم يا رسول الله؟ قال ﷺ: «**أنت على مكانك وأنت إلى خير**»[3].

كما أخرج هذا الحديث فخر الدين الرازيّ في تفسيره[4]، ومسلم في صحيحه[5]والطبريّ

[1]ـ الترمذيّ، الصحيح، ج 5، ص 31؛ الحسكانيّ، شواهد التنزيل، ج 2، ص 11؛ السيوطيّ، الدرّ المنثور، ج 5، ص 199؛ الطبريّ، التفسير، ج 22، ص 6؛ الهيثميّ، مجمع الزوائد، ج 9، ص 168؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ج 5، ص 521؛ البلاذريّ، أنساب الاشراف، ج 2، ص 104؛ ابن الصبّاغ، الفصول المهمّة، ص 8؛ ابن كثير، تفسير، ج 3، ص 483؛ الحاكم، المستدرك، ج 3، ص158؛ القندوزيّ، ينابيع المودة، ص 193؛ أحمد بن حنبل، المسند، ج 3، ص 259؛ صديق حسن خان، فتح البيان، ج 7، ص 365؛ ابن طلحة، مطالب السؤول، ج 1، ص 19.

[2]ـ أحمد بن حنبل (ت341هـ)، مسند أحمد بن حنبل، تقديم: محمّد عبد السلام، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، 1413هـ / 1991م، ج4، ص107.

[3]ـ أحمد بن حنبل، مسند، ج4، ص107؛ الطحاويّ، مشكل الآثار، ج1، ص334؛ الحاكم، المستدرك على الصحيحين، ج2، ص416؛ ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج5 ص521؛ الهيثميّ، مجمع الزوائد، ج9 ص169؛ الرازيّ، تفسير الفخر الرازي، ج6 ص783؛ مسلم، الصحيح، ج2 ص331؛ الطبريّ، تفسير جامع البيان، ج22 ص5؛ الطبري، الرياض النضرة، ج2 ص188؛ وذخائر العقبى، ص24؛ البيهقيّ، السنن، ج2 ص150؛ دروزة، أحمد عزت، التفسير الحديث، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، 1383 هـ، ج8 ص261.

[4]ـ الفخر الرازيّ، الإمام محمّد فخر الدين بن ضياء الدين عمر (ت 606هـ)، تفسير الفخر الرازيّ (التفسير الكبير ومفاتيح الغيب)، دار الفكر، ط3، بيروت، 1405هـ / 1985م، ج6 ص783.

[5]ـ النسيابوريّ، أبوالحسين مسلم بن الحجّاج، صحيح مسلم (ت 261هـ)، دار إحياء التراث العربيّ، ط1، بيروت، 1420هـ/2000م، ج2 ص331.

في تفسيره[1] والبيهقي في سننه[2] وأحمد بن محب الدين الطبريّ الشافعيّ في (ذخائره)[3] والطحاويّ الحنفيّ في (مشكله) [4]والحاكم في (مستدركه)[5] والمؤرّخ ابن الأثير الشافعيّ في (أسد الغابة)[6] وابن حجر الهيثميّ الشافعي في (مجمعه)[7].

وذكر ابن حجر نزول هذه الآية في أهل البيت عن الإمام الحسن عليه السلام[8] وكذلك الطبري[9] وعن أبي سعيد، قال: نزلت هذه الآية في خمسة نفر وسمّاهم.. رسول الله صلى الله عليه وآله وعليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام [10].

إنَّ تظافر النصوص وإجماع المصادر الإسلاميّة الأولى في تعيّن مصداق هذه الآية القرآنيّة أهل البيت عليهم السلام، ثمَّ تحديد من هم المقصود بهم، دعا الحكّام الشيعة إلى الأمر بتدوين

---

[1]ـ الطبريّ، أبو جعفر محمّد بن جرير (ت 310 هـ / 922 م)، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: صدقي جميل العطار، ط1، دار الفكر، بيروت، 1415 هـ، ج22، ص5.

[2]ـ البيهقيّ، أحمد بن الحسين بن علي (ت 458هـ/1065م)، سنن البيهقيّ الكبرى، تحقيق: محمّد عبد القادر عطه، المملكة العربيّة السعوديّة، مكّة المكرّمة، مكتبة دار الباز، 1414هـ/1994م، ج2، ص150.

[3]ـ محب الدين الطبريّ، أبو العبّاس أحمد بن عبد الله بن محمّد بن أبي بكر بن محمّد (ت694هـ/1295م)، ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، دار الكتب المصريّة، مصر، د.ت، ص24.

[4]ـ الطحاوي، أبوجعفر أحمد بن محمّد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزديّ الحجريّ المصريّ، المتوفى: 321هـ) شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة، ط1، 1415 هـ/ 1494 م، ج1، ص334.

[5]ـ الحاكم النيسابوريّ، محمّد بن عبد الله أبوعبد الله الحاكم (ت405هـ /1014 م)، المستدرك على الصحيحين، ط1، تحقيق: مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1990م، ج2 ص416.

[6]ـ ابن الأثير، عزّ الدين أبو الحسن عليّ بن أبي الكرم (ت 630 ه /1232 م)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، أشراف معرفة، مكتب البحوث في دار الفكر، بيروت، 1425ه، ج5، ص521.

[7]ـ الهيثميّ، علي بن أبي بكر (ت807هـ /1404 م)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الريان للتراث ودار الكتاب العربيّ، القاهرة، 1407هـ، ج9 ص169.

[8]ـ ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن عليّ العسقلاني (ت 852 ه)، الصواعق المحرقة، المطبعة المينيّة، مصر، 1312 ه، ص83.

[9]ـ الطبريّ، تاريخ الطبريّ، ج5، ص165.

[10]ـ ابن عساكر، ترجمة: الإمام الحسن، ص69؛ الطبرانيّ، المعجم الكبير، ج3، ص49؛ أحمد بن حنبل، مسند، ج6، ص292؛ الخطيب، تاريخ بغداد، ج9، ص126؛ الثعلبيّ، تفسير الكشف والبيان، ج2ص 139؛ الحاكم، المستدرك على الصحيحين، ج3، ص146؛ ابن عبد البرّ، الإصابة، ج2، ص175؛ البيهقيّ، السنن الكبرى، ج2، ص150؛ الحسكاني، شواهد التنزيل، ج2 ص60؛ ابن المغازلي، المناقب، ص306؛ الطبريّ، تفسير الطبريّ، ج22، ص8؛ البيهقيّ، السنن الكبرى، ج2 ص149؛ ابن حجر، الإصابة، ج2، ص175.

هذ الآية على السكّة النقديّة وإشاعة تفسيرها بين جمهور المسلمين، وإنَّهم أحقّ بالولاء والطاعة من سواهم؛ لأنّهم ممّن أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم.

وقد وردت هذه الآية في نقود الحسن بن زيد في طبرستان سنة 263 هـ، وهو أوّل من دوّن هذه الآية على النقود في الإسلام، وكذلك دوّنها الأشراف السعديّون[1] على أموالهم[2].

نقش السعديّون على نقودهم آية التطهير، وهي قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا**﴾[3]، وممّن نقش على نقوده هذه الآية، منهم: أبو محمّد عبد الله الغالب بالله، ظهر له دينار لم يسجّل عليه تاريخ الضرب ومكانه، وكذلك أبو العبّاس أحمد بن منصور، عثر له على دنانير بهذه الصفة ضرب مراكش السنوات (988 و999 و1002 و1003هـ) وكذلك زيدان بن منصور وأبو فارس أحمد بن منصور [4].

الآية الثانية: آية المودّة

هي قوله تعالى: ﴿**قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**﴾[5] هذه الآية نزلت في قربى الرسول صلى الله عليه وآله، وهم: عليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام[6]، ولمّا نزلت، قالوا يا رسول

[1]ـ السعديّون (916 - 1069 هـ/ 1511 - 1659م) (بنو سعد) سلالة أشراف، وفدوا من جنوب المغرب، وحكموا بأبهة مجمل البلاد من (1554 إلى 1603م)، كان مؤسّس هذه الدولة وأوّل ملوكها هو محمّد (...923-هـ/...- 1518م) بن محمّد بن عبد الرحمن السعديّ (.. بن عليّ بن مخلوف بن زيدان الحسينيّ، الحجازيّ أصلاً، المغربيّ ولادةً وإقامة ووفاة (سورودیل، معجم الإسلام التاريخيّ، ص495).

[2]ـ يوسف، الدكتور فرج الله أحمد، الآيات القرآنيّة على المسكوكات الإسلاميّة (دراسة مقارنة)، ص99 و101.

[3]ـ سورة الأحزاب، الآية33.

[4]ـ انظر: لين بول، طبقات السلاطين، ص151؛ يوسف، الدكتور فرج الله أحمد، الآيات القرآنيّة على المسكوكات الإسلاميّة (دراسة مقارنة)، ط1، 2003م، الرياض، ص102.

[5]ـ سورة الشورى، الآية23.

[6]ـ انظر: الحسكانيّ، شواهد التنزيل، ج 2 ص 130؛ ابن المغازليّ، مناقب عليّ بن أبي طالب، ص307، ح 352؛ الطبري، ذخائر العقبى، ص 25 و138؛ ابن حجر، الصواعق المحرقة، ص 101؛ ابن طلحة، مطالب السؤول، ص 8؛ الكنجي، كفاية الطالب، ص 91 و93؛ ابن الصبّاغ، الفصول المهمّة، ص 11؛ الخوارزميّ، مقتل الحسين، ج 1، ص 1 و57؛ الطبريّ، تفسير الطبريّ، ج 25، ص 25؛ الحاكم، المستدرك، ج 3، ص172؛ الشبراويّ، الإتحاف بحبّ الأشراف، ص 5 و13؛ السيوطيّ، إحياء الميت، ص110؛ الزرنديّ، نظم درر السمطين، ص24؛ الشبلنجيّ، نور الأبصار، ص102؛ الزمخشريّ، تفسير الكشّاف، ج 3، ص 402؛ الرازيّ، تفسير الفخر الرازيّ، ج 27، ص 166؛ البيضاويّ، تفسير البيضاويّ، ج 4، ص123؛ ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج 4، ص112؛ الهيثميّ، مجمع الزوائد، ج 7، ص103؛ وج 9، ص 168؛ القرطبيّ، تفسير القرطبيّ، ج 16، ص22؛ الشوكانيّ، فتح القدير، ج 4، ص537؛ السيوطيّ،

الله: من قرابتك من هؤلاء الذين وجبت علينا مودّتهم؟ قال: عليّ وفاطمة وابناهماعليهم السلام وقالها ثلاثًا[1] وأنّهصلى الله عليه وآله قال: إنّ الله جعل أجري عليكم المودّة في أهل بيتي وأنيّ سائلكم غدًا عنه أن تحفظوني في أهل بيتي وتودّوهم بي[2]، وعن ابن عبّاس أنّه سئل عن قوله: ﴿**إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ**﴾[3]، فقال سعيد بن جبير قربى آل محمّدصلى الله عليه وآله [4] ومن كلام الإمام الحسنعليه السلام في خطبة له: وأنا من أهل البيت الذين افترض الله عزّ وجلّ مودّتهم وولايتهم، فقال فيما أنزل على محمّدصلى الله عليه وآله ﴿**قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ**﴾[5].

وروى الشبلنجيّ الشافعيّ عن الإمام أبي الحسن البغويّ في تفسيره يرفعه بسنده إلى ابن عباس، قال: لمّا نزلت هذه الآية: ﴿**قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ**﴾، قالوا: يا

الدرّ المنثور، ج 6، ص 7؛ القندوزيّ، ينابيع المودّة، ص 106؛ النسفيّ، تفسير النسفيّ، ج 4، ص 105؛ أبو نعيم، حلية الأولياء، ج 3، ص 201؛ الأمينيّ، الغدير، ج 2، ص 306؛ التستريّ، إحقاق الحقّ، ج 3، ص 2 و22، وج 9، ص 92 و101؛ الفيروز آبادي، فضائل الخمسة، ج 1، ص259؛ الحموينيّ، فرائد السمطين، ج 1، ص 20؛ وج 2، ص 13.

[1]ـ أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة، ص 218؛ الزمخشريّ، تفسير الكشّاف، ج 3، ص 402؛ الخوارزميّ، مقتل الحسين، ابن بطريق، العمدة، ص 23؛ ابن طلحة الشافعيّ، مطالب السؤول، ص 8؛ أبو حيّان، البحر المحيط، ج 7، ص 516؛ ابن كثير، التفسير، ج 4، ص 112؛ الهيثميّ، مجمع الزوائد، ج9، ص 168؛ ابن حجر، الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشّاف، ص145؛ ابن الصبّاغ، الفصول المهمّة، ص 11؛ السيوطيّ، إحياء الميت، ص110؛ خواند مير، حبيب السير، ص 11؛ ابن حجر، الصواعق المحرقة، ص 101؛ الشربيني، السراج المنير، ج 3، ص 463؛ الكشفيّ، مناقب مرتضوي، ص 49؛ الشبراويّ، الإتحاف، ص 5؛ الصبان، إسعاف الراغبين، ص 115؛ الشوكانيّ، فتح القدير، ج 4، ص 522؛ الآلوسيّ، روح المعاني، ج 25، ص 29؛ القندوزيّ، ينابيع المودّة، ص 106؛ البرزنديّ، فلك النجاة، ص 37؛ الواحديّ، الوسيط، ص 47؛ الشبلنجيّ، نور الأبصار، ص105.

[2]ـ الطبريّ، ذخائر العقبيّ، ص 25.

[3]ـ السيوطيّ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت 911 هـ)، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، بيروت، لا. ت، ج 6، ص 7.

[4]ـ البخاريّ، أبوعبد الله محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ج 6، ص 29؛ ابن الأثير، المبارك بن محمّد الجرزيّ (ت606هـ/ 1309م)، جامع الأصول في أحاديث الرسول، ط4، تحقيق: محمد حامد الفقّي، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1984م، ج 2، ص؛ الرازي، التفسير، ج 27، ص166؛ الطبريّ، التفسير، ج 25، ص 15؛ الحاكم، المستدرك، ج 3، ص 172؛ الذهبيّ، تلخيص المستدرك، ج 3، ص 172.

[5]ـ الكنجي، محمّد ين يوسف الشافعي (ت658هـ)، كفاية الطالب في مناقب عليّ بن أبي طالب عليه السلام، تحقيق: محمّد هادي الأميني، ط3، طهران، 1404هـ، ص 31؛ البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد بن علي (ت 685هـ / 1286م)، تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، تحقيق: عبد القادر عرفات، العشا حسّونة، دار الفكر، بيروت، 1996، ج 4، ص 123.

رسول الله من هؤلاء الذين أمرنا الله تعالى بمودّتهم، قال: عليّ وفاطمة وابناهما عليهم السلام[1].وذكر ذلك ايضًا القندوزيّ[2].

وروى (ابن كثير) في تفسيره عن أبي إسحاق السبيعيّ، قال: سألت عمر بن شعيب عن قوله تعالى: ﴿**قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ**﴾، فقال: قربى النبيّ صلى الله عليه وآله[3].

وأخرج هذا النصّ بهذا السند أيضًا إبراهيم بن معقل النسفيّ (الحنفيّ) المتوفّى سنة (295هـ) في تفسيره[4].

وأورد نحو ذلك العالم المالكيّ نور الدين عليّ بن محمّد بن الصبّاغ المكيّ في فصوله، وأخرج نحوه أيضًا عالم الشافعيّة إبراهيم بن محمّد الحموينيّ الجوينيّ في فرائده[5].

وقال الحافظ أبو القاسم (الكلبيّ) الغرناطيّ في تفسيره عند ذكر هذه الآية: (والمعنى: إلا أن تودّوا أقاربي وتحفظوني فيهم والمقصد على هذا وصيّة بأهل البيت)[6].

وأخرج الحديث الكثير من أعلام السنّة في تفاسيرهم، وتواريخهم، وكتبهم، منهم: ابن حجر الهيثميّ الشافعيّ في (مجمعه)[7].والعلاّمة الشبلنجيّ في (نور الأبصار)[8]. ومحب

[1]ـ الشبلنجيّ، الشيخ مؤمن بن حسن مؤمن (ت / بعد 1308 هـ)، نور الأبصار في مناقب آل النبيّ المختار، طبعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، أفست على طبعة القاهرة لسنة 8613 هـ/ 8419 م، مراجعة: لجنة من العلماء برئاسة أحمد سعد عليّ، طبعة دار الجيل، بيروت، 1989م، ص124.

[2]ـ ينابيع المودّة، ج1، ص229.

[3]ـ تفسير القرآن العظيم، ج3.

[4]ـ تفسير النسفيّ بهامش تفسير الخازن، ج4، ص94.

[5]ـ الجوينيّ، إبراهيم بن المؤيّد بن عبد الله بن علّي بن محمّد الخراسانيّ (ت730هـ)، فرائد السمطين، تحقيق: الشيخ محمّد باقر المحموديّ، نشر مؤسّسة المحموديّ، بيروت، 1398هـ، ج1، الباب الثاني.

[6]ـ أبو حيّان، محمّد بن يوسف بن حيّان الأندلسّي الغرناطيّ الشهير بأبي حيّان(ت/ 754هـ)، البحر المحيط، مطابع النصر الحديثة، المملكة العربيّة السعوديّة، ج4، ص35.

[7]ـ مجمع الزوائد، ج7، ص103.

[8]ـ نور الأبصار، ص101.

الدين الطبريّ في (ذخائره)[1].والطبري في (تفسيره)[2]. والمتّقي الهنديّ في (كنزه)[3]. وأبو نعيم في (حليته)[4]. وغير هؤلاء من الأعلام[5].

كان هدف الذين قاموا بنقش هذه الآية على النقود الإعلان بأنّ مودّة القربى لازمة على جميع المسلمين، فمن خلال تداول النقود بين المسلمين سوف يحصل التساؤل عن علّة وضع هذه الآية بدل سورة التوحيد المعتاد نقشها على النقود، عندها يتحمّل العلماء ورواة الحديث المسؤوليّة في الجواب وتفهيم الناس بالمصداق الحقيقيّ لذي القربى، وهم أهل البيتعليهم السلام، وقد تضافرت روايات الجمهور في أنّ هذه الآية خاصّة في أهل البيتعليهم السلام وحدّدت الروايات من هم؟

وممّن دوّن هذه الآية على النقود التي سكّها عبد الله بن معاوية الطالبيّ[6] والعلويّون في طبرستان، والحسن بن القاسم الزيديّ[7].

ضرب ابن معاوية النقود الفضّيّة والنحاسيّة خلال الفترة التي ثار فيها، بين سنتي 127-130هـ/ 744-747م، كما أنّه ثبّت على نقوده شعارًا عبارة عن جزء من آية من القرآن الكريم

---

[1]ـ ذخائر العقبى، ص25.

[2]ـ جامع البيان، ج25، ص16.

[3]ـ المتّقي الهنديّ، علاء الدين بن حسام الدين الهنديّ(ت 975هـ)، كنز العمّال، تحقيق: بكري حيّانيّ، صفوت السقا، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ج1، ص218.

[4]ـ أبونعيم الأصبهانيّ، أحمد بن عبد الله بن أحمد (ت 430هـ/1038م)، حلية الأولياء، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ط4، 1405هـ/1984م، ج3، ص201.

[5]ـ الشيرازيّ، صادق، فاطمة الزهراء عليها السلام في القرآن، ص232.

[6]ـ أعلن عبد الله بن معاوية(127-130هـ) الثورة ضدّ الحكم الأمويّ انطلاقًا من الكوفة، واستولى أتباعه عليها، وقد أيّده أهل الكوفة وعبيدهم ومواليهم، كما أيّده الزيديّة الذين ثاروا أيّام هشام بن عبد الملك، وشكّلوا نواة حركته(الطبري، التاريخ، ج7، ص302 و372).وقد ألّف منهم جيشًا خرج على رأسه لمحاربة عبد الله بن عمر المقيّم في الحيرة وبعد أن هزمه ابن عمر، توجّه إلى المدائن في العراق فبايعه أهلها، وسار بمن انضمّ إليه من أهل الكوفة والموالي والعبيد والفرس إلى منطقة الجبال في إيران، واستولى عليها. أقام ابن معاوية بداية في «جي»، خرج إلى اصطخر في إقليم فارس، فبايعه أهلها وسائر الناس في فارس وكرمان والأهواز. والتفّ حوله خصوم الأمويّين من الخوارج وغيره (الطبريّ، التاريخ، ج7، ص 302 و372). وتمكّن ابن معاوية من أن يحتلّ فارس لكن مع نهاية العام 130هـ/ 747م، اندحر برفقة أخويه من اصطخر إلى خراسان.

[7]ـ الدكتور فرج الله أحمد يوسف، مرجع سابق، ص 76.

﴿قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾[1]، فقد عثر له على دراهم ضربت سنة (128هـ) في سبع مدن، وهي: جي، التيمرة، الريّ، رامهرمز، ماه، إصطخر، داربجرد.

وفي سنة 129هـ، ضربت دراهم ابن معاوية في تسع مدن، هي: جي والتيمرة وهمذان وماهي والريّ وإصطخر ودربجرد وسابور وأردشيرخرة [2]، وضرب عبد الله بن معاوية فلسًا في الري 127هـ على هامش ظهره: ﴿قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾[3].

الآية الثالثة: ﴿وقُلْ جاءَ الْحَقُّ وزَهَقَ الْباطِلُ إِنَّ الْباطِلَ كانَ زَهُوقًا﴾.

إنّ الذين دوّنوا هذه الآية على نقودهم كانوا على دراية بما ينطوي عليه تفسيرها، وما ورد عن أهل العصمة أنّها تعني قيام صاحب الحقّ لطلب حقّه، ولذلك كانت أغلب نقود الحسنيّين في بدء أمر خروجهم تحمل هذه الآية، عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام، في قوله عزّ وجلّ: ﴿وقُلْ جاءَ الْحَقُّ وزَهَقَ الْباطِلُ إِنَّ الْباطِلَ كانَ زَهُوقاً﴾، قال: إذا قام القائم أذهب دولة الباطل[4]. وذكر أبو بكر الشيرازيّ في (نزول القرآن في شأن أمير المؤمنين عليه السلام): عن قتادة، عن ابن المسيب، عن أبي هريرة [5].وممّن دوّن هذه الآية على نقوده إبراهيم بن عبد الله بن الحسن في الحجاز والعراق[6].

---

[1]ـ سورة الشورى، الآية 23.

[2]ـ رصد الباحث عدنان أحمد قاسم أبو دية في أطروحة له(17)قطعة من هذا الدرهم (بينها قطعة في متحف البنك الأهليّ الأردنيّ)، تراوحت أوزانها بين 2.65-2.86غم، بمعدّل 2.8غم، وتراوحت أقطارها بين 24-25ملم، بمعدّل 24.45ملم (أنظر الجدول، أرقام 486-500، صور أرقام 64-65). وفي العام 128هـ ضربت جي طرازًا واحدًا، هو استمرار للطراز الثاني (ط2) الذي ضربته في العام السابق. رصدت ستّ قطع من هذا الدرهم (بينها قطعة في مجموعة الصراف في المتحف العراقيّ، وأخرى في مكتبة الخديوي في القاهرة)، تراوحت أوزانها بين 2.6-2.9غم، بمعدّل 2.82غم، وتراوحت أقطارها بين 24-25ملم، بمعدّل 24.6ملم.(اطروحة دكتوراه غير منشورة بعنوان المسكوكات الإسلاميّة بين سنتي 125-136هـ مقدّمة الى مجلس كلّيّة الآداب في جامعة بغداد، وهي جزء من متطلّبات درجة الدكتوراه في الآثار).

[3] ـ Miles، 1938، no.35، p.15 ؛ Wurtzel، 1978، no.31، p.189

[4]ـ الكليني، الكافي، ج 8، ص 287؛ البحرانيّ، البرهان في تفسير القرآن، ط2، مطبعة آفتاب، طهران، مؤسّسة إسماعيليان، قم المقدسة، ج3، ص577.

[5]ـ ابن شهر آشوب، رشيد الدين أبو جعفر محمّد بن علي السردي (ت 588 ه)، مناقب آل أبي طالب، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، 1376 ه / 1965 م، ج 2، ص 135؛ الحسكانيّ، عبيد الله بن أحمد، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، تحقيق: محمّد باقر المحموديّ، ط1، مجمع إحياء الثقافة الإسلاميّة، طهران، 1411هـ/ 1990م، ج1، ص350؛ البرهان في تفسير القرآن، ج3، ص 579.

[6]ـ تأجّل خروج إبراهيم بن عبد الله بن الحسن إلى أوّل شهر رمضان من سنة(145 هـ) حيث استولى على دار

من الوسائل التي عبرّ عنها أولاد الحسن عن دعوتهم العلويّة وسكّ النقود، فقد عكست نصوص الكتابات المدوّنة على النقود هذا الاتّجاه.

(فمن النقود التي وصلتنا درهم ضرب في البصرة سنة 145 هـ جاءت في هامش كتابتها ما يلي: ﴿**جَاء الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا**﴾)[1].

يحدّثنا التاريخ أنّ الشعار (أحد أحد) قد سجّله النبيّ صلى الله عليه وآله على ألوية المسلمين في غزوة حنين سنة(8 هـ) [2]وهذا الشعار لم يظهر على دراهم إبراهيم فحسب، بل استخدمه محمّد النفس الزكيّة على ألويته التي رفعها في المدينة المنوّرة أثناء خروجه بها[3].

كذلك تدوين الآية يدلّ على رغبة بإعادة الحقّ إلى أهله -وهم العلويّون-، فهذه السكّة المضروبة تعتبر أوّل خطوات ضرب السكّة ونقشها بما يشير إلى الولاية العلويّة.

كما دوّن هذه الآية على نقودهم الأدارسة في المغرب[4].

الأمارة في البصرة، ثمّ بعد ذلك استولى على الأهواز وفارس وواسط فأرسل المنصور إليه عيسى بن موسى وبعد معارك طويلة قتل في شهر ذي القعدة سنة 145 هـ.كانت أهمّيّة ثورة أولاد عبد الله بن الحسن تكمن في أنَّهم ممّن بايعهم العبّاسيّون قبل سقوط الدولة الأمويّة على الخلافة ثمّ تنكّروا لهم بعد أن وصلت السلطة إليهم، لذلك فإنّهم يرون أنهَّم أحقُّ بالخلافة من سواهم ممّا دفع إبراهيم إلى الدعوة إلى آل البيت عليهم السلام وأحقّيّتهم بالخلافة بشتّى السبل.(انظر: الأصفهاني، أبوالفرج (ت 356هـ) مقاتل الطالبيّين، شرح وتحقيق: أسيد أحمد صقر، منشورات المكتبة الحيدريّة،ط1، 1434هـ، ص 349؛ ابن عبد ربّه، أبو عمر أحمد بن محمد، (ت327هـ/939م)، العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين وآخرين، ط2، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، 1956م، ج5، ص 85).

[1]ـ انظر: عاطف منصور محمّد رمضان، النقود الإسلاميّة وأهمّيّتها في دراسة التاريخ والآثار والحضارة الإسلاميّة، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط2، 2011م، ص315؛ سورة الإسراء، الآية 81.

[2]ـ انظر: الطبري، مصدر سابق، ج7، ص295.

[3]ـ انظر: الطبري، مصدر سابق، ج7، ص295؛ الأصفهاني، مصدر سابق، ج1، ص 349.

[4]ـ الإدريسيّة هي دولة علويّة حسنيّة (نسبة إلى الحسن بن علي عليهما السلام أسّسها في المغرب الأقصى إدريس بن عبد الله المحض بن الحسن ابن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام (ت177هـ/793م)، وبنى عاصمتها مدينة فاس.(للتفصيل عن الأدارسة، انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج8، ص192وما بعدها؛ ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص 49 – 50 ؛ ابن الأثير، الكامل، ج 5، ص-74 76 ؛ ابن عذارى، البيان المغرب في أخبار المغرب – قسم المغرب، ج1، ص210؛ ابن خلدون، العبر، ج 4، ص-4 12 ؛ الزركلي، الأعلام، ج 1، ص79 ؛ كحالة، محمّد رضا، معجم قبائل العرب،، ج 1، ص12؛ السلاوي، أحمد بن خالد الناصري، الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى، ج 1، ص64 - 79).




درهم بنى الرسى فى اليمن
الهادى إلى الحق يحيى بن الحسين
٢٨٠ - ٢٩٨ هـ) صعدة ، بدون تاريخ (عليه
شعار العلويين الإقتباس القرآنى : " جاء
الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا ")
متحف قطر الوطنى

والرسيين[1] وإبراهيم بن جعفر العلويّ في اليمن[2]. فقد أسّس الأئمّة الزيديّة (بنو الرسي) دولتهم في صعدة في الربع الأخير من القرن الثالث الهجريّ وضربوا نقودًا ذهبيّة.. وهي في الغالب نقود محلّيّة سجّلوا عليها منذ عهد الهادي إلى الحقّ نسبهم إلى رسول الله بعبارة (ابن رسول الله)، وكذا الآية الكريمة ﴿**جَاء الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا**﴾

وكان للأثر العقائديّ دورًا هامًّا في تدوين مثل هذه الآيات، ممّا أدّى إلى عزوف الناس عن التعامل بها، ففي بداية ضرب الإمام عبد الله بن حمزة لعملته رفض كثير من الناس التعامل بها؛ بسبب إشاعة خبر أنّها مزيّفة[3]، ولم يسكت الإمام إزاء هذا الموقف، فقد جمع الناس من أهل (حوث) وأعمالها وهدّدهم بالعقوبة لمن يرفض التعامل بعملته، وكتب كتابًا قرىء على الناس في سوق حوث نسخته (... وكانت دراهم الظلمة تأتينا وإيّاكم مخلوطة بالصفر والغشّ فلا نجد بدًّا من قبولها ولم نر إلا أن نضرب للمسلمين نقدًا طيّبًا مباركًا،

---

[1]ـ قامت دولة بني الرسي باليمن في أواخر القرن الثالث الهجري، على يد مؤسّسها الإمام الهادي إلى الحقّ يحيى بن الحسين، إثر قيام قبائل من خولان بدعوته للخروج إليهم، فكان خروجه الأوّل إلى اليمن سنة (280هـ/893م)، لكنه لم يجد العون الكافي فعاد إلى الحجاز، وفي سنة (284هـ/897م)عادوا في طلبه مرّة أخرى، ووعدوه بالنصر والطاعة فأجابهم إلى ذلك (ابن عبد المجيد، م،س، ص36؛ الخزرجي، الكفاية، ص17. ابن خلدون، م.س، ج4، ص237؛ الجرافي، م.س، ص70؛ العلويّ، عليّ بن محمّد، سيرة الإمام الهادي يحيى بن الحسين، تحقيق: سهيل زكار، بيروت، 1972م، ص36؛ العرشي، م.س، ص؛ ابن الحسين، أنباء الزمن في أخبار اليمن، صحّحه:محمّد عبد الله ماضي، برلين، 1936م، ص8).

[2]ـ الدكتور فرج الله أحمد يوسف، مرجع سابق، ص 77 و79.

[3]ـ يبدو أنّ عزوف الناس ليس لأسباب التزيف في هذه النقود كما تشير إليه الرسالة، حيث قال: (بأنّ ثمّة نقود تأتينا وهي مزيّفة)، ومع ذلك يتعامل بها وإنمّا لأنّها تحمل بعدًا ولائيًّا وعقائديًّا وإلا فبماذا تفسير قيام دولة بني رسول أهمّ دولة سنّيّة قامت في أعقاب الحكم الأيّوبي لليمن، وكانت تدعو للخليفة العباسيّ في بغداد حتّى وفاة الخليفة المستعصم بالله سنة 656هـ-وأن استمرّ اسمه يسجّل على نقودها بعد وفاته لفترة طويلة،.وكانت الدراهم الفضّيّة هي النقود الرئيسيّة -على الرغم من وجود نماذج قليلة من الدنانير -والتي أظهر عليها بنو رسول شعارهم السنّيّ المتمثّل في تسجيل أسماء الخلفاء الأربعة وألقابهم، وهي تعدّ أوّل دولة سنّيّة في شرق العالم الإسلامي تلجأ إلى هذا الأسلوب، ولعلّ ذلك كان دعاية مضادّة للدعاية الشيعيّة في اليمن، والتي ظهرت جليًّا في دولة بني الرسي الثانية.

فبلغنا أنّ الدرهم المبارك خرج ووقع منه بعض نفرة من المفسدين، ونحن نعيذكم بالله سبحانه أن تعرضوا للعقوبة في مصالح نفوسكم فتخسروا أموالكم لغير موجب، قوموا في نفاذ درهمكم دينًا ومنعه، فبالله قسمًا صادقًا لئن ردّ الظلمة درهمنا أو منعوا منه، لا أقبل درهمهم في بلادنا إلا من يكون منهم نأخذ ماله ونضرب رقبته، ونهتك ستره، ونخرب بلده، وإن كان تاجرًا أخذنا بضاعته، فانظروا لأنفسكم نظرًا مخلصًا، فالأمر جدّ ولا تظنّوا أنيّ أعاملكم في الدرهم بالهون ولا الرفق، وإنّما السيف والسوط والحبس وأخذ المال فمن صدّقنا فليحزم ومن كذّبنا فليقدم) [1].

والملاحظ أنه يشير إلى أنّ هذه النقود بمدوّنتها الجديدة تمثّل الحقّ المغيّب منذ سنين، وهكذا تواصل الدولة الرسية كمثيلاتها من دول اليمن إعلان ولائها لأمير المؤمنين عليه السلام، وذلك من خلال نقش النقود وتدوين هذا الولاء عليه.

الآية الرابعة: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾.

ورد تفسير هذه الآية من طريق أهل البيت عليهم السلام أنّ هذا النصر سوف يأتي عندما يعود حقّ الولاية والخلافة العظمى لأهل البيت وينتصف القائم عجل الله تعالى فرجه من أعداء فاطمة الزهراء عليها السلام، فلعلّ من دون هذ الآية نضر من طرف خفيّ إلى هذا المعنى، ومن تلك الروايات:

عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن تفسير قوله تعالى: ﴿**ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله**﴾ عند قيام القائم عجل الله فرجه[2].

وعن سدير الصيرفي، عن أبي عبد الله، عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: في حديق خلق نور الزهراء، قال: جبرئيل للنبي صلى الله عليه وآله: فإنّ ذلك النور للمنصورة في السماء، وهي في

[1]ـ عبد الغني محمود عبد المعطي، عوامل الصراع السياسيّ الذهبيّ، الإكليل، ص 83؛ السروي، محمّد عبده محمّد، الحياة السياسيّة ومظاهر الحضارة في عهد الدويلات المستقلّة من سنة429هـ إلى 626هـ، ط1، 1997م، ص34.

[2]ـ الاسترابادي، تأويل الآيات الظاهرة، ج1، ص 434؛ القندوزي، ينابيع المودّة، ص 426؛ البحراني، المحجّة فيما نزل في القائم الحجّة، ص 171؛ المجلسي، البحار، ج 8، ص 357.

الأرض فاطمة، قلت: حبيبي جبرئيل ولم سُمّيت في السماء المنصورة وفي الأرض فاطمة؟ قال: سُمّيت في الأرض فاطمة؛ لأنّها فطمت شيعتها من النار وفطم أعداؤها عن حبّها، وهي في السماء المنصورة؛ وذلك قول الله عزّ وجلّ (ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء)، يعني نصر فاطمة لمحبّيها [1].

ظهرت هذه الآية منقوشة على نقود الباونديّين[2] في المشرق الإسلاميّ فقد حاولوا التوازن بين حفظ كيانهم السياسيّ وتثبيت معتقدهم الولائيّ لأمير المؤمنين وتثبت عنوان التشيّع، وذلك بسكّ العملة النقديّة التي تحمل اسم الخليفة العبّاسيّ إلى جانب عبارة الولاية لأمير المؤمنين عليه السلام، فقد عثر على درهم باسم رستم بن شيرويه (335-367هـ) وركن الدولة البويهيّ ضرب فريم سنة 355هـ، كتابته كما يلي: الوجه: مركز: لا إله إلا الله /المطيع لله/ ركن الدولة. هامش داخليّ: بسم الله ضرب هذا الدرهم بفريم سنة خمس وخمسين وثلثمائة. هامش خارجيّ: [لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله]. الظهر: مركز: محمّد/رسول الله/عليّ وليّ الله/رستم بن شيرويه. هامش: محمّد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون [3].

وكذلك على نقود الصليحيّين في اليمن[4]، فمن الدنانير الصليحيّة التي ظهر عليها

---

[1]ـ بحار الأنوار، ج43، ص18.

[2]ـ الباونديّون ((466-606هـ/-1072 1210م)) سلالة إيرانيةّ من طبرستان بسطت سيطرتها على المناطق الجبليّة في شمال إيران لأكثر من سبعمائة سنة وعرفت باسم ملوك الجبل وآل إسباهباذ. وقد مرّوا بثلاثة عهود من الحكم على مرّ القرون، وفي كلّ عهد كان الزوال وجهتهم بعد مدّة من الزمن، يمتدّ العهد الأوّل منذ سيطرة (باو) سنة ٤٥ هـ حتّى قتل إسباهباذ شهريار بيد قابوس بن وشمكير عام ٣٩٧ هـ، يعتبر قارن بن شهريار هو أوّل حاكم مسلم شيعيّ من العهد الأوّل للباونديّين ومن باقي أمراء هذه السلالة (التستري، مجالس المؤمنين، ج3، ص 480).

[3]ـ عاطف منصور، مرجع سابق، ص154؛ مجله بررسى هاى تاريخى، سال هفتم، ش 1، ص 51.

[4]ـ نشأت في اليمن دولة بني الصليحيّ نسبة إلى عليّ بن محمّد بن عليّ الهمداني الصليحيّ مؤسّس الدولة الصليحيّة الفاطميّة، وقد نادى بالدعوة باسم الخليفة المستنصر العبيديّ الفاطميّ في مصر، وقامت تلك الدولة في ظلّ وضع سادت فيه الفوضى والاضطراب في بلاد اليمن. وحاول عليّ بن محمّد الصليحيّ أن يمدّ دعوته الفاطميّة إلى الحجاز، ليقضي على نفوذ الدعوة العبّاسيّة والإمارة الحسينيّة في مكّة، إلا أنّه لم يتمكّن من تحقيق ذلك عن الصليحيّين (ينظر: ابن عبد المجيد، بهجة الزمن، ص 49- 60؛ عمارة، المفيد، ص 94- 154؛ 193-203؛ ابن الديبع، أبو الضياء عبد الرحمن بن علي (ت943هـ)، قرّة العيون بأخبار اليمن الميمون، حقّقه وعلّق عليه: محمّد بن علي الأكوع الحوالي، المطبعة السلفيّة، القاهرة، د.ت، ق1، ص 242-284؛ بغية المستفيد، ص 45-51؛ حسن سليمان حمّود، تاريخ اليمن السياسيّ، ص 45- 51؛ عصام الفقّي، اليمن في ظلال الإسلام، ص 145 - 193؛ و368؛ أحمد حسين، شرف الدين، اليمن عبر التاريخ، ص 191-204).

شعار الفاطميّين (عليّ وليّ الله) الذي نقشوه على سكّتهم كما نقش عليها أسماء الخلفاء الفاطميّين وألقابهم، ممّا يؤكّد الانتماء المذهبيّ الذي قامت عليه دولة الصليحيّين[1].



دينار الصالحين
السنة: 495 هجري
المدينة: لندن
الحاكم: السيدة

الوجه الظهر

المصدر: الصكوكات الإسلامية في المتحف القطري

وضربت دنانير عليّ بن محمّد الصليحي[2] معظمها ضرب (زبيد)، وعلى ظهر مركزها: أمر به الأمير/ سيف المع.../ عليّ بن محمّد/.... وفي الهامش: لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ/يفرح المؤمنون بنصر الله.

الآية الخامسة: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾.

عن الإمام موسى بن جعفر، والحسين بن علي في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾، قال: هذه فينا أهل البيت[3].

وعن أبي خليفة، قال: دخلت أنا وأبو عبيدة الحذّاء على أبي جعفر عليه السلام، فقال: يا جارية هلمّي بمرتقة، قلت: بل نجلس، قال: يا أبا خليفة لا تردّ الكرامة؛ لأنّ الكرامة لا يردّها إلا

[1]ـ الباشا، حسن، الألقاب الإسلاميّة، ص97.

[2]ـ أبو الحسن عليّ بن محمّد بن عليّ الصليحي، عُرف بالشجاعة والاستقامة. (انظر: ترجمته في الحمادي، م.س، ص42-43؛ عمارة، م.س، ص101 وما بعدها؛ الخزرجي، الكفاية، ص29؛ ابن خلكان، م.س، ج3، ص411-412؛ بامخرمة، م.س، ص191-196؛ الوصابي، م.س، ص30-31؛ الجندي، م.س، ج2، ص487.

[3]ـ ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ج 2، ص 207.

حمار، قلت لأبي جعفر: كيف لنا بصاحب هذا الأمر حتّى يعرف، قال: فقال: قول الله تعالى ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ ﴾ إذا رأيت هذا في رجل منّا فاتّبعه فإنّه صاحبه[1].

وعن أبي جعفر عليه السلام، في قوله: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ فهذه لآل محمّد إلى آخر الآية، والمهديّ وأصحابه يملّكهم الله مشارق الأرض ومغاربها، ويظهر الدين ويميت الله به وبأصحابه البدع والباطل كما أمات الشقاة الحقّ حتّى لا يرى أين الظلم ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر [2].

هذه هي أبرز الآيات التي دوّنت على نقود الدول الشيعيّة، ولها تعلّق أكيد بأمر الولاية لأمير المؤمنين عليه السلام. نعم، هناك آيات في الجهاد وظهور الحقّ ربّما كانت فيها دلالة، إلا أنّها تحتاج إلى قرائن أكثر ودلالات أبين ممّا هو المتعارف في أوساط المفسّرين والمحدّثين، أعرضنا عن ذكرها.

الفصل الثاني

الأحاديث الشريفة المدوّنة على السكّة

لم يقتصر الولاء لأمير المؤمنين عند بعض الدول الشيعيّة بذكر الآيات التي نزلت بحقّ أمير المؤمنين عليه السلام وأهل البيت، بل تعدّى ذلك إلى الأحاديث النبويّة الشريفة التي ذكرها النبيّ صلى الله عليه وآله في شأن أمير المؤمنين عليه السلام واقتصروا من تلك الأحاديث على عبارات مقتضبة تشير إليها، ومنها:

أوّلًا: علي أفضل الوصيّين:

الوصيّ: مَنْ يوصَى له[3]. وهذه العبارة تعبرّ عن أحد أركان العقيدة الشيعيّة نشأت الوصاية

---

[1]ـ فرات الكوفي، تفسير فرات، ص 99.

[2]ـ الحويزيّ، نور الثقلين، ج3، ص 506.

[3]ـ مصطفى، إبراهيم (وآخرون)، المعجم الوسيط، القاهرة، المكتبة الإسلاميّة للمطبوعات، 1960م، ج2، ص1080، مادّة وصى.

في يوم الدار، فقد ذكره ابن حيّون عن الإمام علي عليه السلام: «لمّا أنزل الله الآية ﴿**وأنذرعشيرتك الأقربين**﴾[1] جمع الرسول صلى الله عليه وآله بنى عبد المطلب على فخذ شاة وقدح من لبن وأنّ فيهم يومئذ عشرة ليس منهم رجل إلا يأكل الجذعة ويشرب الفرق وهم بضع وأربعون رجلاً فأكلوا جميعًا حتّى صدروا وشربوا حتّى ارتووا وفيهم يومئذ أبو لهب، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله: يا بني عبد المطّلب أطيعوني تكونوا ملوك الأرض وحكّامها، إنّ الله لم يبعث نبيًّا إلا له وصيًّا ووزيرًا ووارثًا وأخًا ووليًّا، فأيكم يكون وصيي ووارثي ووليي وأخي ووزيري، فسكتوا، فجعل يعرض ذلك عليهم رجلاً رجلاً ليس منهم أحد يقبله، حتّى لم يبقَ منهم أحد غير (الإمام عليّ)، وأنا يؤمنذ أحدثهم سنًّا، فعرض عليّ، فقلت: أنا يارسول الله، فقال: نعم أنت يا عليّ...»[2].

ومن الأحاديث التي وردت بخصوص وصاية الإمام عليّ عن الرسول صلى الله عليه وآله أنّه قال: «إنّ لكلّ نبيّ وصيًّا ووارثًا وأنّ وصيي ووراثي عليّ بن أبي طالب»[3].

لذا فإنّ عبارة أفضل الوصيّين جاءت بعدّة ألفاظ تؤدّي هذا المعنى عن النبيّ صلى الله عليه وآله، ومنها: ما رُوي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**يا عبد الله أبشّرك إنّ الله تعالى أيّدني بسيّد الأوّلين والآخرين والوصيّين عليّ، فجعله كفوي، فإن أردت أن ترع وتنفع فاتبعه**»[4].

وفي حديث أنس بن مالك، قال: بينما نحن بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله إذ قال: يدخل عليكم من الباب رجل وهو سيّد الوصيّين، وقائد الغرّ المحجّلين، وقبلة العارفين، ويعسوب الدين، ووارث علم النبيّين، قال: قلت: اللهم اجعله من الأنصار، فإذا بعليّ بن أبي طالب عليه السلام [5].

عن سلمان الفارسيّ (رضي الله عنه) أنّه قال في خبر طويل: «**إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: ما خلق الله خلقًا إلا وجعل له سيّدًا، فالنسر سيّد الطيور، والثور سيّد البهائم، والأسد سيّد**

[1]ـ سورة الشعراء، الآية 214.

[2]ـ القاضي النعمان، دعائم الإسلام، ص 15 16-.

[3]ـ محمّد أبو زهرة، الحديث والمحدّثون، القاهرة، د.ت، ص93.

[4]ـ ابن حسنويه، جمال الدين محمّد بن أحمد الحنفيّ الموصلّي (ت680)، در بحر المناقب، ص60.

[5]ـ م.ن.

السباع، والجمعة سيّد الأيام، ورمضان سيّد الشهور، وليلة القدر سيّدة الليالي، وإسرافيل سيّد الملائكة، وآدم سيّد البشر، وأنا سيّد الأنبياء، وعليّ سيّد الأوصياء»[1].

وعن الإمام جعفر بن محمّد الصادقعليه السلام أنّه قال: «**...كان عليّ بن أبي طالب خير الأوصياء**» [2].

وعن جعفر، عن أبيه قال: «**قال علي بن أبي طالبعليه السلام: منّا سبعة خلقهم الله عزّ وجلّ لم يخلق في الأرض مثلهم: منّا رسول اللهصلى الله عليه وآله سيّد الأوّلين والآخرين وخاتم النبّيين، ووصيّه خير الوصيّين، وسبطاه خير الأسباط حسنًا وحسينًا، وسيّد الشهداء حمزة عمّه، ومن قد طار مع الملائكة جعفر، والقائم**»[3].

وقد ظهرت هذه العبارات الولائيّة لأوّل مرّة على نقود الدولة الفاطميّة في عهد الخليفة المعزّ لدين الله، وكان ذلك منذ سنة 342 هـ [4]، ويرجع السبب في ذلك إلى إحساس المعزّ بالقوّة التي بلغتها الدولة الفاطميّة واتساع نفوذه وبسط سيطرته على بلاد المغرب وقضائه على خصومه ومنافسيه[5]، وقد سعى المعزّ لنشر المذهب الشيعيّ في البلاد الجديدة التي كانت تخضع لسيطرته، ومن ثمّ فقد نقش هذه العبارات التي تعكس مبادئ هذا المذهب على النقود التي تعتبر من أهمّ وسائل الإعلام في ذلك الوقت.وقد استمرّت هذه العبارات تنقش على نقود الدولة الفاطميّة منذ ظهورها في عهد المعزّ حتّى سقوط الدولة[6].

---

[1]ـ الحافظ محمّد بن أبي الفوارس، الأربعين، ص 19.

[2]ـ الكشفيّ، محمّد صالح الحنفيّ الترمذيّ (المتوفىّ بعد سنة 1025)، المناقب المرتضويّة (ط بمبي)، ص 114.

[3]ـ البغداديّ، أبو عبّاس عبد الله (ت 300 هـ)، قرب الإسناد، تحقيق: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط1، 1314 هـ، ص 27؛ ابن عساكر في ترجمة الإمام عليّ عليه السلام، ج 1، ص 120 و 147؛ ابن حنبل، فضائل الإمام عليّ عليه السلام، ص 202؛ الحسكاني، شواهد التنزيل، ج 1، ص368 و510 – 513؛ المجلسي، محمّد باقر بن محمّد تقي (ت 1111 هـ)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ط2، 1403 هـ/ 1983 م، ج38، ص 110.

[4]ـ عبد الوهّاب، ورقات، ج1، ص443؛ بن قربة، صالح، المسكوكات المغربيّة من الفتح الإسلاميّ إلى سقوط دولة بني حمّاد، رسالة دكتوراه / جامعة الجزائر، 1983م، ص 350-351؛ مايسة داود، م.س، ص54؛ عبد الرحمن فهمي محمّد، النقود العربيّة ماضيها وحاضرها، المكتبة الثقافيّة، ط1، 1964م، ص 60.

[5]ـ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ج3، ص58؛ عبد الوهّاب، م.س، ج1، ص444؛ مايسة داود، م.س، ص39.

[6]ـ عبد الوهّاب، م.س، ج1، ص-443 444.

اهتمّ الفاطميّون بهويّتهم العقائديّة، وذلك من خلال عدّة وسائل، منها مدوّنات السكّة النقديّة، وكان ذلك قبل دخولهم مصر، فقد سكّت نقودهم وبثّت في مصر أيّام الاضطرابات التي شهدتها، ومنها الدينار المعزّيّ، منسوب إلى المعزّ لدين الله الفاطميّ، قالت بعض المصادر: إنَّ دينارًا نادرًا ظهر في مجموعة دار الكتب المصريّة رقم(956) ضرب مصر سنة 341 هـ، وكان يحمل اسم المعزّ لدين الله.

ومن ذلك يتّضح أنّ العبارات الشيعيّة لم تكن تعبيراً عن العقيدة والمذهب الشيعيّ فقط، وإنّما أيضًا تبرز شخصيّة الدولة الفاطميّة السياسيّة وتميّزها عن الدولة العباسيّة في المشرق والدولة الأمويّة في المغرب، فهي بمثابة الإعلان الرسميّ عن النظام السياسيّ الفاطميّ[1].

وقد سُجّلت عبارة (عليّ أفضل الوصيّين) بكتابات الهامش الداخليّ لنصوص وجه بعض النقود الذهبيّة للخليفة المعزّ لدين الله، والمضروبة في طرابلس سنة 365هـ المهديّة أعوام343هـ، 349هـ، 365هـ، والمنصوريّة سنوات 345هـ، 352هـ، 353هـ، 359هـ، 360هـ، 361هـ، 362هـ، 363هـ، 365هـ، وصقلية في أعوام 343هـ، 344هـ، 351هـ، 357هـ[2].

ثانيًا: عليّ أفضل الوصيّين ووزير خير المرسلين:

الجزء الأوّل من هذه العبارة ورد توثيقها سابقًا، أمّا عبارة (وزير خير المرسلين) فقد احتجّ الإماميّة ببعض الأحاديث الواردة عن الرسولﷺ والتي اختصّ فيها الإمام عليّعليه السلام بالوزارة، منها: الحديث الذي يرويه الإمام عليّعليه السلام يصف أوّل الدعوة الإسلاميّة، عندما جمع الرسولﷺ بني عبد المطّلب وخاطبهم «**...بأنّ الله لم يبعث نبيًّا إلا جعل له وصيًّا ووزيرًا ووارثًا وأخًا ووليًّا، فأيّكم يكون وصيّ ووارثي ووليّ وأخي ووزيري؟، فسكتوا، فجعل يعرض ذلك عليهم رجلًا رجلًا ليس منهم أحد يقبله، حتّى لم يبقَ منهم أحد غيري -وأنا يومئذ أحدثهم سنًّا- فعرض عليّ، فقلت: أنا يا رسول الله؟، فقال: نعم أنت يا عليّ**» [3].

[1]ـ عبد المنعم ماجد، ظهور الخلافة الفاطميّة وسقوطها في مصر، القاهرة، 1994م، ص 249.

[2]ـ مايسة داود، المسكوكات الفاطميّة، ص211، رقم 37.

[3]ـ مرّ تخريجه.

ومنه: حديث فاطمة عليها السلام مع النبيّ صلى الله عليه وآله حين قال لها: «**يا فاطمة: إنّا أهل البيت أعطينا سبع خصال لم يعطها أحد من الأولين ولا يدركها أحد من الآخرين، منّا أفضل الأنبياء وهو أبوك، ووصيّنا خير الأوصياء، وهوبعلك، وشهيدنا خير الشهداء وهو حمزة عمّك، منّا من له جناحان يطير بهما في الجنّة حيث يشاء وهو جعفر ابن عمّك، ومنّا سبطا وسيّدا شباب أهل الجنّة ابناك، والذي نفسي بيده مهديّ هذه الأمّة يصليّ عيسى بن مريم خلفه فهو ولدك**» [1].

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**أوّل من يدخل من هذا الباب أمير المؤمنين وسيّد المرسلين وقائد الغرّ المحجّلين وخاتم الوصيّين. قال أنس: قلت: اللهم اجعله رجلًا من الأنصار، إذ جاء عليّ فقال: من هذا؟ فقلت: عليّ، فقام مستبشرًا فاعتنقه ثمّ جعل يمسح عرق وجهه بيده ويمسح عليّ بوجهه، فقال علي: يا رسول الله لقد صنعت شيئًا ما صنعته بي قبل. فقال: ما يمنعني وأنت تؤدّي عنّي وتسمعهم صوتي وتبيّن لهم ما اختلفوا فيه بعدي**»[2].

وعن أبي ذرّ عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**أنا خاتم النبيّين وأنت يا عليّ خاتم الوصيّين إلى يوم الدين**[3]. **وعن النبيّ صلى الله عليه وآله أيضًا أنّه قال: أنا خاتم الأنبياء وأنت يا عليّ خاتم الأوصياء**»[4].

وقد ظهرت هذه العبارة على نقود الدولة الفاطميّة لأوّل مرّة على نماذج من نقود الخليفة المعزّ لدين الله، وذلك بكتابات الهامش الأوسط من نصوص وجه بعض الدنانير الذهبيّة المضروبة بمدينة المنصورية في أعوام 343هـ[5]، 344هـ[6]، 345هـ[7]،346هـ، 347هـ، 348هـ، 349هـ، 351هـ، 352هـ، 353هـ، 354هـ.

---

[1]ـ القندوزي، ينابيع المودّة، ص243.

[2]ـ الحسين بن نصر بن أحمد المشتهر بابن الخميس، مختار مناقب الأبرار، ص 17.

[3]ـ حسام الدين المرديّ الحنفيّ، آل محمّد، ص 7.

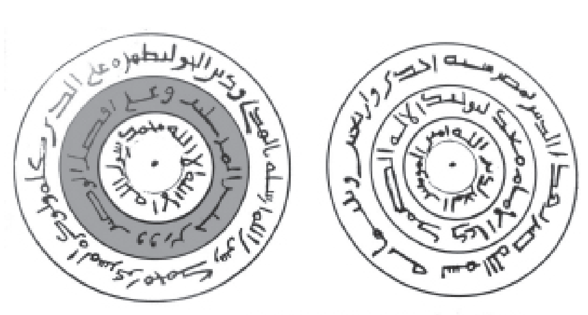
[4]ـ التستريّ، إحقاق الحقّ، ج 4، ص 20 و 113 – 120 و 344؛ ج 15، ص 173.

[5]ـ قازان، المسكوكات الإسلاميّة، ص -299 301، رقم 447؛ ابن قربة، المسكوكات المغربيّة من الفتح الإسلاميّ، ص-367 368؛ العجابي، جامع المسكوكات العربيّة، ص208، رقم 259.

[6]ـ قازان، م.س، رقم 448؛ ابن قرية، م.س، ص -367 368؛ العجابي، م.س، ص209، رقم 260.

[7]ـ إسماعيل حجارة، النقود المكتشفة في ياسين تبه، مجلّة المسكوكات، العدد6، 1975م، ص74؛ العجابي، م.س، ص209، رقم 361.

كما نقشت هذه العبارة بنفس المكان على نماذج أخرى من النقود الذهبيّة ضرب المنصوريّة أيضًا في سنوات: 355هـ، 356هـ، 357هـ، 358هـ، 359هـ، 360هـ، 361هـ، 362هـ، 363هـ، 364هـ، 365هـ.[1].



رسم توضيحي للدينار الفاطمي المضروب بالقاهرة سنة ٣٤١هـ (الخط بتصرف)

وكذلك دوّنت عبارة (عليّ أفضل الوصيّين ووزير خير المرسلين) بكتابات الهامش الأوسط من نصوص وجه بعض الدنانير الذهبيّة المضروبة في مدينة المهديّة في سنوات 353هـ 357هـ 360هـ 365هـ[2].

كما جاءت نفس العبارة منقوشة أيضًا بكتابات الهامش الأوسط من نصوص وجه بعض الدراهم الفضّيّة المضروبة في مدينة المنصوريّة في أعوام 353هـ 358هـ 365هـ. وقد وردت هذه العبارة مدوّنة بنفس المكان من نصوص وجه بعض نماذج من نقود الخليفة المستنصر، منها: الدنانير الذهبيّة المضروبة في مدينة المهديّة والمؤرّخة بسنوات 454هـ، 455هـ، 456هـ، 457هـ، 459هـ[3].

---

[1]ـ انظر: ابن قربة، م.س، ص 370-371؛ إسماعيل حجارة، م.س، رقم 16013، وص74، رقم 15989؛ العجابي، م.س، ص210، رقم 262؛ و ص211، رقم 264؛ وص214، رقم 271؛ وص214، رقم 270؛ ص213، رقم 269؛ وص212؛ ص266؛ ص212، رقم 267؛ مايسة داود، المسكوكات الفاطميّة، ص227-228، رقم 103؛ وص230، رقم 112؛ وص228، رقم 105؛ وص228، رقم 106؛ ساجدة شكري، الدينار الإسلاميّ، ص130، رقم 3869؛ وص 130، رقم 8050؛ وص229، رقم 107؛ وص130، رقم 2903؛ قازان، م.س، رقم 363؛ 461؛ 462؛ 458؛ 464؛ 450؛ 452؛ 451؛ 457؛ 456؛ 455؛ 453.

[2]ـ Lane-Poole،Catalogue،of Oriental Coins…Vol،lV،No.44، العجابي، م.س، ص 218، رقم 277.

[3]ـ العجابي، م.س، ص278، رقم 360.

كما دوّنت هذه العبارة بكتابات الهامش الأوسط من نصوص وجه نموذج من النقود الفضّيّة المضروبة في المنصوريّة سنة 435هـ[1].

ثالثًا: عليّ بن أبي طالب وصيّ الرسول ونائب الفضول وزوج الزهراء البتول:

النائب من قام مقام غيره في أمر أو عمل[2]، الفضول يقصد به حلف الفضول والمراد قريش[3]، البتول من النساء العذراء المنقطعة عن الزواج إلى الله[4].

وتعدّد هذه العبارة مآثر الإمام عليّ عليه السلام من أنّه وصيّ الرسول صلى الله عليه وآله ونائبه من قومه فضلاً عن ميزة أخرى تفضّل بها الإمام علي، وهي: زواجه من السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام بنت رسول الله صلى الله عليه وآله، وكان زواج الإمام عليّ من السيّدة فاطمة الزهراء من المكارم التي تمنّاها الصحابة، فقد قال عمر بن الخطاب: (لقد أُعطي عليّ ثلاث خصال لأن تكون لي خصلة منها أحبّ إليّ من أنّ أعطى حمر النعم، فسئل ما هن؟ فقال: تزوّجه من ابنته فاطمة، وسكناه المسجد لا يحل لي فيه ما يحل له، والراية يوم خيبر)[5].

وقد ظهرت هذه العبارة منقوشة على نقود الدولة الفاطميّة، منها نماذج من النقود الذهبيّة باسم الخليفة المعزّ لدين الله والمضروبة بالمنصوريّة عامي 342هـ343[6]هـ[7]، ونقد فضّي آخر

[1] ـ Lane-Poole،Cairo،No.1200.

[2]ـ المعجم الوسيط، ج2، ص999، مادّة ناب.

[3]ـ حلف الفضول تكون في مكّة قبل الإسلام اجتمعت فيه قبائل قريش في دار عبد الله بن جدعان التميميّ، وتعاهدوا على أن لا يجدوا بمكّة مظلومًا من أهلها وغيرهم من سائر الناس إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه حتّى تردّ عليه مظلمته، وقد شهد الرسول صلى الله عليه وآله هذا الحلف، وكان يقول صلى الله عليه وآله بعد الرسالة: (لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفًا ما أحب إلي به من حمر النعم، ولو أُدعى به إلى الإسلام لأجبت)، صفى الرحمن المباركافوري، الرحيق المختوم (بحث في السيرة النبويّة على صاحبها أفضل الصلاة والسلام)، القاهرة، د.ت، ص50.

[4]ـ المعجم الوسيط، ج1، ص39، مادّة بتله.

[5]ـ السيوطيّ، تاريخ الخلفاء، ص172.

[6]ـ ابن قربة، م.س، ص 366-367؛ العجابي، م.س، ص207، رقم 358.
-Lane-Poole،Cairo،PP.152- 153،No.953.
-قرأ لين بول هذه العبارة قراءة غير صحيحة فقرأها (عليّ بن أبي طالب وصى الرسول ونافق الفضول وزوج الزهراء البتول).

[7]ـ قازان، المسكوكات الإسلاميّة، ص -299 301، رقم 466؛ وقرأ العبارة قراءة غير دقيقة حيث ذكرها (علّي بن أبي طالب وصى الرسول والنائب الفاضل وزوج الزهراء البتول)؛ مايسة داود، م.س، ص226، رقم 98؛ وقرأت مايسة داود هذه العبارة أيضًا قراءة غير صحيحة، فذكرت أنّها (علي بن أبي طالب وصى الرسول ونسل الفضيلة، وزوج الزهراء البتول).



ضرب في نفس المدينة سنة 342هـ[1]، وذلك بكتابات الهامش الأوسط من نصوص الوجه.

اعتمد النظام النقديّ للخلافة الفاطميّة على إصدار النقود الذهبيّة، وكان التصميم العام لهذه النقود عبارة عن مركز وأربع دوائر، تتضمّن بداخلها ثلاثة هوامش، كما يلي: الوجه: ـ الظهر مركز: **العزة لله** مركز: هامش داخليّ: **لا إله إلا الله وحده لا شريك/ له محمّد رسول الله. لدين الله أمير المؤمنين.** هامش أوسط: **وعليّ بن أبي طالب وصّى/ الرسول ونائب الفضول وزوج/ الزهراء البتول.ـ : بسم الله الملك الحقّ المبين.**

وفي عهد الخليفة المستنصر بالله حين تولّى وزارته أبو محمّد اليازوريّ، والذي علا شأنه وتلقّب بناصر الدين وسأل الخليفة المستنصر بالله أن ينقش اسمه على النقود فضرب سكّة نقش عليها:

ضربت في دولة آل الهدى ومن آل طه وآل ياسين

مستنصرًا بالله جلّ اسمه وعبده الناصر للدين[2]

رابعًا: عليّ خير صفوة الله:

أمّا كون أمير المؤمنين خير صفوة الله؛ لأنّ أهل البيت عليهم السلام هم صفوة الله وهو خيرهم. عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: نحن جنب الله، ونحن صفوة الله [3].

وعن إسماعيل بن موسى بن جعفر عن أبيه عن جدّه موسى بن جعفر عن أبيه جعفر بن محمّد عن أبيه محمّد بن عليّ عن أبيه عليّ بن الحسين عن أبيه الحسين بن عليّ عن أبيه عليّ بن أبي طالب عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لمّا أسري بي إلى السماء رأيت على باب الجنّة مكتوبًا بالذهب لا إله إلا الله محمّد حبيب الله عليّ وليّ الله فاطمة أمة الله الحسن والحسين صفوة الله على مبغضيهم لعنة الله[4].

[1]ـ العجابي، جامع المسكوكات العربيّة، ص284، رقم 366.

[2]ـ المقريزيّ، اتعاظ الحنفا، ج2، ص 245؛ عاطف منصور، النقود الإسلاميّة، ص 469.

[3]ـ المجلسّي، بحار الأنوار، ج26، ص259.

[4]ـ الخوارزميّ، مقتل الحسين، ص 108.

وفي زيارة أمير المؤمنينعليه السلام تقول: السلام عليك يا أمير المؤمنين، السلام عليك يا حبيب حبيب الله، السلام عليك يا صفوة الله [1].

وجاء عن الفضيل بن يسار، عن الباقرعليه السلام، قال: «هذه الآية ﴿**عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ**﴾[2] نزلت في عليّعليه السلام، إنّه عالم هذه الأمّة».

وفي رواية عنهعليه السلام قال: «**إيّانا عنى خاصّة، وعليّ أفضلنا وأوّلنا وخيرنا بعد النبيّ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ**»[3].

وهذه العبارة (عليّ خير صفوة الله) تحمل المزيد من المبالغة في تمجيد الإمام علي وأحقّيّته بالخلافة والإمامة من أقرانه [4].

وقد وردت هذه العبارة على نقود الدولة الفاطميّة، فقد ظهرت لأوّل مرّة على نقود الخليفة المعزّ[5](365-386هـ/ 975-996م)، وذلك بكتابات الهامش الداخليّ لنماذج من الدنانير الذهبيّة ضرب طرابلس سنة 367هـ، و370هـ، والمنصوريّة سنوات 367هـ، 369هـ، 370هـ، 371هـ[6]، 375هـ، 376هـ، 377هـ، 380هـ، 381هـ، 382هـ[7]، 383هـ، 384هـ، 485هـ، 386هـ، 387هـ، وبنفس الموضع على النقود الذهبيّة المضروبة في المهديّة في أعوام 366هـ، 369هـ، 370هـ، 371هـ، 372هـ[8]، 373هـ[9].

---

[1]ـ ابن قولويه، الشيخ أبو القاسم جعفر بن محمّد القمّي (ت 368 هـ)، كامل الزيارات، تحقيق: الشيخ جواد القيوميّ، ط1، مؤسّسة نشر الفقاهة، قم المقدسة، 1417 هـ، ص 98.

[2]ـ سورة الرعد، الآية 43.

[3]ـ الرحمانيّ، أحمد، الإمام عليّ عليه السلام، ص252.

[4]ـ ابن قربة، م.س، ص374؛ مايسة داود، م.س، ص54.

[5]ـ ابن قربة، م.س، ص374، هامش (5)؛ مايسة داود، م.س، ص54.

[6]ـ العجابي، م.س، ص222، رقم 283؛ ص 223، رقم 285؛ وص223، رقم 286.

[7]ـ العجابي، م.س، ص-295 228-226 – 292 226-، رقم 291؛ رقم 297؛ ص299، رقم 298.

[8]ـ العجابي، م.س، ص230، رقم 299؛، ص220، رقم 280؛ ص221، رقم282؛ ص223، رقم 285؛ وص224، رقم 288.

[9]ـ ابن قربة، المسكوكات المغربيّة من الفتح الإسلاميّ، ص -374 375.ـ

خامسًا: عليّ خير الناس بعد النبيّ كَرِهَ مَنْ كَرِهَ ورضِي مَنْ رضي:

تشير هذه العبارة إلى فضل الإمام عليّ وأنه أفضل الناس بعد الرسول ﷺ كَرِهَ مَنْ كَرِهَ ورضِي مَنْ رضي، وقد روى الإمام عليّ أنّ الرسول ﷺ أخبره أنّه لا يحبّه إلا مؤمن ولا يكرهه إلا منافق.

وكون الإمام عليّ عليه السلام خير الناس بعد النبيّ ﷺ مما تسالم عليه المسلمون جميعًا إلا من شذّ، كبعض فرق الخوارج وبني أميّة عامّة، وعبارة عليّ خير الناس وردت في أحاديث كثيرة وفي بعضها فمن أبى فقد كفر، وفي بعض الأحاديث عليّ خير البشر، والمؤدّى واحد. فمن هذه الأحاديث:

عن عطيّة، عن جابر، قال: عليّ خير البشر، لا يشكّ فيه إلا منافق [1].

وعن أبي الأسود الدؤلي، قال: سمعت أبا بكر الصدّيق (رضي الله عنه)، يقول: أيّها الناس عليكم بعليّ بن أبي طالب، فإنّي سمعت رسول الله ﷺ يقول: عليّ خير من طلعت عليه الشمس وغربت بعدي [2]، وفي رواية: من لم يقل علّي خير الناس فقد كفر [3]..

وروى العلاّمة نقلاً عن الإمام أحمد بن حنبل وعن عطيّة بن سعيد العوفيّ، قال: دخلنا على جابر بن عبد الله وقد سقط حاجباه على عينيه، فسألناه عن عليّ، فقلت: أخبرنا عنه، فرفع حاجبيه بيديه، فقال: ذاك من خير البشر [4].

وروى الحافظ أبو بكر بن مردويه المتوفىّ سنة (410) في المناقب بسنده عن حذيفة بن

---

[1]ـ ترجمة الإمام علّي عليه السلام من تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، ج 2، ص 444؛ زين الدين عبد الرؤف، كنوز الحقائق، ص 98.

[2]ـ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 3، ص 192؛ ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل، لسان الميزان، ط3، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1406هـ/ 1986م، ج 6، ص 78؛ ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني (ت852 هـ / 1448 م)، تهذيب التهذيب، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1980 م، ج9، ص 419.

[3]ـ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج 9، ص 419.

[4]ـ التستري في الإحقاق، ج 4، ص 249؛ ابن حجر، لسان الميزان، ج 2، ص 252.

اليمان، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: عليّ خير البشر فمن أبى فقد كفر[1]. وقال النبيّ صلى الله عليه وآله: يا عليّ أنت خير البشر فمن أبى فقد كفر[2]، وعن حذيفة عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: عليّ خير البشر فمن أبى فقد كفر[3]، وعن عطاء، قال: سألت عائشة عن عليّ عليه السلام، فقالت: ذاك خير البشر لا يشكّ فيه إلا كافر [4].

هذا الحديث من المتواترات وله شواهد وطرق كثيرة ذكره جُلّ المحدّثين والمؤرّخين، أمثال: ابن عساكر وابن حجر، والهيثمي، وأبو نعيم، والحاكم، والمتّقي الهنديّ، وابن أبي شيبة، والذهبيّ، وابن حنبل، والخوارزميّ، والمغازليّ، وقد أفرد الشيخ جعفر بن أحمد بن عليّ القمّيّ رسالة خاصّة في هذا الحديث وسمّاه «نوادر الأثر في أنّ عليًّا خير البشر»، وذكر نحوخمسة وسبعين طريقًا للحديث [5].

وعن جابر: كان أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله إذا أقبل عليّ، قالوا: هذا خير البريّة، وفي تاريخ البلاذريّ عن جابر: كان عليّ خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله [6]. وقوله صلى الله عليه وآله: من لم يقل عليّ خير الناس فقد كفر؟[7]

وفي حديث رسول الله صلى الله عليه وآله: «**أيّها الناس ألا أخبركم بخير الناس أبًا وأمًّا، وهما الحسن والحسين، أبوهما عليّ بن أبي طالب، وأمّهما فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله**»[8].

وقد وردت هذه العبارة على نقود دولة الأدارسة حين سُجّلت بكتابات هامش ظهر

[1]ـ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج 9، ص 419.

[2]ـ الكشفي الحنفي، محمد صالح، المناقب المرتضويّة، ص 106.

[3]ـ البدخشي، الحافظ محمّد خان بن رستم خان، مفتاح النجاة في مناقب آل العبّاس، ص 49؛ ابن خالويه، الحسين بن أحمد النحوي، إعراب ثلاثين سورة، ص148.

[4]ـ الهمدانيّ، العلاّمة السيّد عليّ، مودّة القربى، ص 42.

[5]ـ التستريّ، إحقاق الحقّ، ج 4، ص 255.

[6]ـ زين الدين العاملي، الشيخ أبو محمّد عليّ بن يونس (ت 877 هـ)، الصراط المستقيم إلى مستحقّي التقديم، تحقيق وتصحيح: محمّد الباقر المحموديّ، ج3، مج3، المكتبة المرتضويّة، طهران، ط1، 1384 هـ، ج 2، ص69.

[7]ـ تاريخ الخطيب البغدادي، ج 3 ص 192؛ كنز العمّال، ج 6، ص 159.

[8]ـ المحموديّ، ترجمة الإمام الحسين عليه السلام من تاريخ دمشق، ج 13؛ الأمينيّ، الشيخ عبد الحسين أحمد النجفي (ت 1392هـ)، الغدير في الكتاب والسنّة والأدب، ط1، دار الكتاب العربيّ، بيروت، 1397هـ، ج 3، ص 22.

الدراهم التي سكّها عيسى بن ادريس الثاني في بهت سنة 246هـ وورزيغة سنة 247هـ.




دينار فاطمي
المعز لدين الله (٣٤١ - ٣٦٥ هـ)
مصر ٣٦٤ هـ (المرحلة الثانية ، الطراز
الجديد المتعدد الدوائر ، الدينار المعزى
عليه العبارات الشيعية : علي أفضل
الوصيين ووزير خير المرسلين ، دعا الإمام
معد لتوحيد الإله الصمد)
مجموعة خاصة بالرياض

سادسًا: عليّ وليّ الله:

الولاية بالفتح للخالق، وبالكسر للمخلوقين، وقيل: الولاية بالفتح في الدين، بالكسر في السلطان والولاية، بالفتح النصرة، وقيل مصدر الوليّ والولاية بالكسر مصدر الولي والولاية السلطان والنصرة[1].وآية الولاية هي آية التصدّق بالخاتم، وهي قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ [2].

روى جمع كثير وجمّ غفير من أعلام الجمهور مشتمل على إطلاق الوليّ في قوله تعالى إنّما وليّكم الله، الآية على عليّ عليه السلام، منهم: العلاّمة المحدّث الثقة الشهير الشيخ محبّ الدين الطبريّ المكيّ المتوفّى سنة 694 [3]، وعلاّمة القوم في عصره السيّد شهاب الدين محمود عبد الله الرضويّ النسب الآلوسي الأصل البغداديّ المسكن المتوفّى سنة [4]1270، والعلاّمة المحدّث المحقّق الشيخ محمّد بن عليّ القاضي الشوكانيّ المتوفّى سنة [5]1250، والعلاّمة أبو عبد الله محمّد بن يوسف بن حيّان الجيانيّ الغرناطيّ الأندلسيّ النحويّ

[1]ـ القاضي النعمان، دعائم الإسلام، ج1، ص14، هامش(1).

[2]ـ سورة المائدة، الآية55.

[3]ـ الطبريّ، ذخائر العقبى، ص 88.

[4]ـ الآلوسي (ت 1270هـ)، أبو الفضل شهاب الدين السعيد محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلميّة، ط2، ج6، ص 149. (ط مطبعة المنيريّة بمصر).

[5]ـ الشوكاني، محمّد بن علي بن محمّد (ت 1250 هـ)، فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية من علم التفسير، محفوظ العلي، د.ط، د.ت. ج 2، ص50. (ط مصر).

المتوفىّ بالقاهرة سنة 754 [1]، وابن كثير الشاميّ المحدّث المفسرّ الشهير[2]، والعلاّمة المحدّث الشيخ أبوالحسن عليّ بن أحمد الواحديّ النيسابوريّ[3]، والعلاّمة الشيخ جلال الدين عبد الرحمن السيوطيّ المتوفىّ سنة [4]911، والعلاّمة سبط بن الجوزيّ[5]، والعلاّمة السيّد محمّد مؤمن بن الحسن الشبلنجيّ المصريّ المتوفىّ في أوائل القرن الرابع عشر[6]، والعلاّمة الطبريّ[7]، والشيخ علاء الدين الخازن الخطيب البغداديّ[8]، والعلاّمة النسفيّ[9].

وهذه العبارة تعبرّ عن المذهب الشيعيّ في فكرة الولاية للإمام عليّ عليه السلام، وقد استند علماء الشيعة في ذلك الأمر على ما روي من الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة بما يؤيّد وتلك الفكرة، وأنّ معنى الولاية بأنّها للإمام عليّ[10].

---

[1]ـ في تفسيره البحر المحيط، ج 3، ص 513. (ط مصر).

[2]ـ تفسير القرآن العظيم، قدّم له: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، ط2، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 2004م، ج 2، ص 71.

[3]ـ الواحديّ، أبي الحسن علي بن أحمد النيسابوريّ (ت221هـ)، أسباب النزول، ط2، بيروت، دار الهلال، 1985م، ص 148.

[4]ـ السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، دار إحياء العلوم، بيروت، لا ط، لا. ت، ص 90.

[5]ـ سبط الجوزي، أبو الفرج يوسف فرغلي الحافظ البغدادي الحنفي (ت654هـ)، تذكرة الخواصّ (تذكرة خواصّ الأمّة في خصائص الأئمّة عليهم السلام، قدّم له: العلاّمة محمّد صادق بحر العلوم، المطبعة الحيدريّة، النجف، 1383هـ / 1964م، ص 18.

[6]ـ نور الأبصار، ص 105.

[7]ـ التفسير، ج 6، ص 165.

[8]ـ التفسير، ج 1، ص 475.

[9]ـ في كتابه المطبوع بهامش تفسير الخازن، ج 1، ص 484. (ط مصر)؛ وينظر أيضًا: الشبلنجي، نور الأبصار، ص 105؛ الشوكاني، فتح القدير، ج 2، ص 50؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ج 7، ص 17؛ المتقي الهندي، كنز العمال، ج 5، ص 38؛ الهمداني، الإكليل، ص 93؛ البيضاوي، التفسير، ج 2، ص156؛ الكنجي، كفاية الطالب، ص 160؛ النيشابوري في تفسيره المطبوع بهامش تفسير الطبري، ج 6، ص 146؛ ابن عربي، التفسير، ص 294؛ محب الدين الطبري، ذخائر العقبى، ص 102؛ الرياض النضرة، ص 206؛ سبط بن الجوزي، التذكرة، ص 208؛ غياث الدين بن همام المعروف بخواند مير، حبيب السير، ج 2، ص 12؛ المير محمّد صالح الكشفي الحنفي الترمذيّ، المناقب المرتضوية، ص 70؛ الحاكم أبو عبد الله النيشابوريّ، معرفة علوم الحديث، ص 102؛ الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 347؛ ابن حجر العسقلاني، الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف، ص 56؛ الرازي، التفسير، ج 12، ص 26؛ رشيد رضا، تفسير المنار، ج 6، ص 442؛ الآلوسي، روح المعاني، ج 6، ص 149؛ ابن كثير، التفسير، ج 2، ص 71؛ الفخر الرازي، أحكام القرآن، ج 2، ص 543؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 6، ص 221؛ السيوطيّ، الدرّ المنثور، ج 2، ص 293؛ القندوزيّ، ينابيع المودّة، ج1، ص 115.

[10]ـ القاضي النعمان، م.س، ج1، ص15؛ أحمد كامل محمد صالح، مصر الإسلاميّة، القاهرة، لا.ت، ص120.

ومن الأحاديث النبويّة التي تدعم موضوع الولاية ما ورد عن الرسولﷺ أنّه قال: «**أوصي من آمن بالله وصدّقني بولاية أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب؛ فإنّ ولاءه ولائي، وأمر أمرني به ربيّ، وعهد عهده إليّ وأمرني أن أبلّغكموه عنه**[1]».

وكذلك ما قاله الرسولﷺ عندما وصل إلى غدير خم في عودته من حجّة الوداع، فأمر بدوحات فقممن له، ونادى الصلاة جامعة، واجتمع الناس وأخذ بيد عليّ فأقامه إلى جانبه، وقال: أيّها الناس اعلموا أنّ عليًّا منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبيّ بعدي، وهو وليّكم بعدي، فمن كنت مولاه فعليّ مولاه، ثمّ رفع يده حتّى رؤي بياض إبطيه، فقال: (**اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحقّ معه حيث دارَ**)[2]. وقد روى هذا الخبر العديد من الصحابة، منهم: زيد بن أرقم [3]وعائشة ابنة سعد،[4] وغيرهم كثير[5].

تعدّ عبارة (عليّ وليّ الله) من أكثر العبارات الولائيّة ظهورًا على النقود الفاطميّة؛ وذلك كتعبير صريح عن مبادئ المذهب الشيعيّ وأفكاره، ومن ثمّ فقد نقشت على نماذج من الدنانير الذهبيّة للخليفة العزيز، وذلك بكتابات الهامش الداخليّ من نصوص وجه هذه الدنانير المضروبة بطرابلس سنة 386هـ، وكذلك المضروبة في مدينة المنصوريّة المؤرّخة بأعوام 367هـ، 368هـ، 369هـ، 374هـ، 375هـ، 376هـ، 378هـ، 379هـ، 380هـ، 381هـ، 382هـ، 383هـ، 384هـ، 385هـ[6]. كما دوّنت بنفس المكان على النقود الذهبيّة ضرب المهديّة في سنوات 366هـ، 367هـ، 368هـ، 369هـ، 370هـ، 371هـ، 372هـ، 373هـ،

---

[1]ـ القاضي النعمان، م.س، ج1، ص15.

[2]ـ القاضي النعمان، م.س، ج1، ص16؛ ابن خلدون، المقدّمة، ص 355؛ القلقشنديّ، صبح الأعشى، ص13 و241؛ السيوطيّ، تاريخ الخلفاء، ص169؛ عبد المنعم ماجد، نظم الفاطميّين ورسومهم في مصر، القاهرة، 1953م، ص52.

[3]ـ النسائيّ، السنن الكبرى، ج 5، ص 131.

[4]ـ البيهقيّ، أحمد بن الحسين بن علي (ت485هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: محمّد عبد القادر عطا، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1424هـ / 2003م، ج 5، ص 135؛ الترمذيّ، محمّد بن عيسى أبو عيسى السلميّ (ت279هـ /892 م)، سنن الترمذيّ، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لا. ت، ج 4، ص 326؛ ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو الضحّاك الشيبانيّ (ت 287هـ/900م)، تحقيق: محمّد ناصر الدين الألبانيّ، بيروت، المكتب الإسلاميّ، ط1، 1400هـ/1979م، ج 2، ص 551.

[5]ـ القاضي النعمان، م.س، ج1، ص16.

[6]ـ قازان، المسكوكات الإسلاميّة، رقم: 518؛ 476؛ 480؛ 483؛ 493؛ 496؛ 499؛ 503؛ 504؛ 506؛ 508؛ 514؛ 511؛ 509؛ 517.

374هـ، 375هـ، 376هـ، 383هـ، 384هـ، 386هـ[1]. كما جاء في هذه العبارة بالسطر الأخير من كتابات مركز الوجه على طراز آخر من النقود الذهبيّة باسم الخليفة الحاكم بأمر الله (386-411هـ/996-1020م)، وذلك على بعض الدنانير الذهبيّة ضرب طرابلس والمؤرّخة بعامي 388هـ و400هـ [2] والمنصوريّة وتحمل تاريخ السكّ في سنوات 387هـ[3]، 389هـ[4]، 394هـ[5]، 401هـ[6]، 404هـ، 410هـ[7].

بينما سجّلت هذه العبارة على طراز آخر من الدنانير الذهبيّة المضروبة في مدينة المنصوريّة عامي 408هـ و411هـ[8] حيث جاء اسم (عليّ) بأعلى كتابات مركز الوجه على حين نقشت عبارة (وليّ الله) بأسفل كتابات نفس المركز.

كما دوّنت هذه العبارة بالسطر الأخير من كتابات مركز الوجه على بعض النماذج الذهبيّة المضروبة بالمهديّة [9].

ودوّنت هذه العبارة بنفس المكان من مركز الوجه على نماذج من النقود الذهبيّة للخليفة الفاطميّ الظاهر (411-427هـ/1020-1035م)، والمضروبة في طرابلس، واستمرّت عبارة (عليّ وليّ الله) تنقش بنفس الموضع على النقود الذهبيّة المضروبة في المنصوريّة أيضًا، كما نقشت عبارة (عليّ وليّ الله) على طراز آخر من نقود هذا الحاكم يتمثّل في قطعة من النقود الذهبيّة ضرب صقلية مؤرّخة بعام 432هـ، بينما ظهرت هذه العبارة على نموذج آخر

---

[1]ـ إسماعيل حجّارة، النقود المكتشفة في ياسين تبه، ص76، رقم 16015؛ وص76، رقم 16017؛ قازان، م.س، رقم 486.

[2]ـ قازان، م.س، رقم: 488؛ 490؛ 492؛ 494؛ 497؛ 500؛ 512؛ 538؛ 520؛ 525؛ 515.

[3]ـ العجابي، م.س، ص231، رقم 300.

[4]ـ قازان، م.س، رقم 528؛ العجابي، م.س، ص232، رقم 301.

[5]ـ العجابي، جامع المسكوكات العربيّة، ص232، رقم 302.

[6]ـ قازان، المسكوكات الإسلاميّة، رقم 541.

[7]ـ العجابي، م.س، 234، رقم 305؛ ص235، رقم 307.

[8]ـ قازان، م.س، رقم 557.

[9]ـ قازان، م.ن، رقم: 542؛ 246؛ 549؛ 553؛ 560؛ 588؛ العجابي، م.س، ص233، رقم 303؛ ص234؛ ص236، رقم 308؛ ص237، رقم 309؛ رقم 306.

من النقود الذهبيّة لا يحمل مكان الضرب أو تاريخه، وذلك بكتابات مركز الوجه، حيث نقش اسم (عليّ) بالسطر الأوّل بينما وردت عبارة (وليّ الله) بأسفل كتابات نفس المركز[1].

وقد نقشت الدول التابعة للدولة الفاطميّة هذه العبارة على نقودها، ومن هذه الدولة: بني عمّار[2] في طرابلس [3]، ومع أنّ ابن عمّار استقلّ بطرابلس عن الفاطميّين، لكنّه وبسبب تعرّض إمارته للخطر السلجوقيّ، لم يعلن قطّ استقلاله عن الدولة الفاطميّة علنًا، وهذا ما دلّ عليه نقود بني عمّار، إذ نقش عليها أسماء الخلفاء الفاطميّين، فقد نقش على عملة تعود إلى سنة 461 هـ، و463هـ: معدّ عبد الله وولده الإمام أبو تميم المستنصر بالله أمير المؤمنين. ونقش على الوجه الآخر (لا إله إلا الله، محمّد رسول الله، عليّ وليّ الله)[4].

وكذلك نقش هذه العبارة البساسيريّ[5] حين خرج في العراق على الدولة العبّاسيّة معلنًا ولاءه للدولة الفاطميّة ولأمير المؤمنين عليه السلام.

[1]ـ قازان، م.س، رقم 568، ص394؛ ورقم 572، رقم 574، ورقم 570، ص 320، 321، ورقم 576؛ العجابي، م.س، ص240، رقم 312؛ ص242، ورقم 315؛ ص 243 - 244 - 246؛ أرقام -316 -317 319؛ ص281، رقم 363؛ وص293، رقم 378.

[2]ـ حكم في دولة بني عمّار ستّة أشخاص(438 - 501 هـ)، وقد أسّسوا دولتهم في طرابلس الشام، وهم ينسبون إلى جدّهم القاضي عمّار الشيعيّ، وكان لهم مكتبة دار العلم، وهي من المكتبات المهمّة، وكانوا قد استوظفوا كثيراً من النسّاخ لنسخ الكتب أوّلهم: أبو طالب الحسن بن عمّار (ت 464 هـ) وآخرهم: شرف الدولة بن أبي الطيّب (ت 501 هـ). قضى عليهم الصليبيّون. (الجلالي، محمّد حسين الحسينيّ، فهرس التراث، تحقيق: محمّد جواد الحسينيّ الجلاليّ، ط1، 1422 هـ، دليل ما، قم، ج1، ص 453).

[3]ـ كانوا حكّام طرابلس الشام وقضاتها وهم من الشيعة وبقيت طرابلس بيدهم إلى أن أخذها منهم الإفرنج لمّا فتحوا السواحل ثمّ نزحوا منها، أمنهم القاضي فخر الملك أبو عليّ بن عمّار وأولاده وسافر القاضي المذكور إلى بغداد واستنجد بالمسلمين على الإفرنج وذلك في عهد السلجوقيّين فلم يُنجد؛ لاختلاف السلاجقة فيما بينهم، ودافع عن البلاد جهده حتّى عجز فملك الإفرنج طرابلس عنوة (سنة 503 هـ). قال ابن الأثير: ونهبوا ما فيها وأسروا الرجال وسبوا النساء والأطفال ونهبوا الأموال وغنموا من أهلها من الأموال والأمتعة وكتب دور العلم الموقوفة ما لا يعدّ ولا يحصى انتهى. أقول: وكان لبني عمّار فيها مكتبة عظيمة، قال لي بعض المطّلعين نقلاً عن كتب الإفرنج: إنّه كان فيها ما يقدّر بمليون كتاب أو أكثر. (الأمين، أعيان الشيعة، ج3، ص612).

[4]ـ التدمريّ، تاريخ طرابلس، ص353.

[5]ـ ظهر البساسيري (449 - 447 هـ) بدعم من الخلافة الفاطميّة في مصر وبعض أمراء الشيعة في العراق، وما أعقبها من خلع الخليفة ووزيره عميد الملك الكندريّ، وقيام دولة ذات ميول إسماعيليّة في بغداد زاد من الضغط على الشيعة وأوقعهم في حرج شديد، وأنّ الشيخ الطوسي هرب من بغداد لئلاّ يضطرّ إلى تأييد البساسيريّ أو مماشاته، وحينما سحب الخليفة الفاطميّ -بتحريض من الوزير المغربيّ- تأييده ودعمه من البساسيريّ خَمَدت حركته وقُتل على أيدي جنود طُغرل (انظر: سورورديل، معجم التاريخ الإسلاميّ، ص227؛ الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت 460 ه)، العدّة في أصول الفقه، مطبعة ميرزا حبيب الله، طهران، 1317 ه، ج1، ص32، (المقدّمة)).



رسم تخطيطي للدينار البساسيري الذي سكه في مدينة الكوفة عام ٤٥١ هـ
مزاد فرانكفورت ٦٢ / ١٩٨١ م رقم ٩١

وتعود النقود المنسوبة لأرسلان البساسيريّ إلى فترة ثورته على الخلافة العبّاسيّة (405 - 451هـ/1058 - 1059م) أثناء خلافة القائم بأمر الله (422-467هـ /1031-1075م)، وقد سجّل عليها اسم الخليفة الفاطميّ المستنصر بالله (427 - 487هـ/1036-1094م) ونسبت هذه النقود للبساسيريّ؛ لأنّها تحمل تاريخ ضرب يعود للفترة التي سيطر فيها على بغداد، وهذه النقود كلّها دنانير وسمّيت بالدنانير المستنصريّة[1].

ومن الدنانير التي تنسب إلى البساسيريّ، دينار ضرب بمدينة السلام في رمضان سنة 450هـ ونصوص كتاباته كما يلي[2]: الوجه: مركز: عليّ/لا إله إلا الله /وحده لا شريك له/ محمّد رسول الله/وليّ الله، والهامش: محمّد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون، والظهر: مركز: معدّ/عبد الله ووليّه /الإمام أبو تميم/ المستنصر بالله/ أمير المؤمنين، وهامش: بسم الله ضرب هذا الدينار بمدينة السلام في شهر رمضان سنة خمسين وأربعمائة، ونشر عبد العزيز حميد هذا الدينار نقلاً عن زامباور الذي نشره سنة 1914م، وكان قد نُشِر دينار مماثل لهذا الدينار سنة 1847م[3].

---

[1]ـ ابن الجوزي، المنتظم، ج 8، ص196.

[2]ـ حميد، عبد العزيز، أضواء على دينار البساسيريّ المضروب في مدينة السلام سنة450 هـ، مجلّة اليرموك للمسكوكات، المجلّد الثاني، العدد الأول، 1411هـ/1990م، قسم التاريخ بجامعة يرموك، ص67.

[3]ـ حميد، عبد العزيز، م.س، ص 67.

وكذلك نقشت الدولة الزريعيّة[1] هذه العبارة على نقودها والتي تمثّل الدولة مسكوكات الزريعيّة التابعة للدولة الفاطميّة، فقد ضُربت الدنانير التي تعرف (السعالي)[2] في (عدن) مقرّ دولتهم، منها في عهد عليّ بن سبأ[3]، ومن مسكوكاته دينار واحد محفوظ بمتحف قطر الوطنيّ، ونصوصه هي: الوجه: المركز: الأغرّ/ لا إله إلا الله / محمّد رسول الله/ عليّ وليّ الله، فقد كشفت نقودهم الاتجاه العقائديّ الذي تسير عليه الدولة، وإنّ التشيّع هو الصفة الملازمة لحكّامها، وإنّهم أثبتوا هذا الولاء العقائديّ على نقودهم إعلانًا منهم للمسلمين، متّخذين من التداول النقديّ للعملة بين الناس وسيلة للترويج لهذا الاعتقاد الولائيّ.

وكذلك الدولة العيونيّة، فإنّ السكّة تبقى المصدر الوحيد الذي يثبت أنّ حكام الدولة العيونيّة كانوا يدينون بالمذهب الشيعيّ[4]، لا سيّما وأنّ السكّة تعدّ شارة من شارات الملك لا تخضع لأهواء عامّة الناس، وإنمّا تعكس التوجّه المذهبيّ والسياسيّ للدولة، أو للحاكم الذي أمر بسكّها، فبالنسبة للدولة العيونيّة يعتبر نقش عبارة (عليّ وليّ الله) على نقود السلطان جمال الدنيا والدين الحسن بن عبد الله العيونيّ، لم يكن لإرضاء شعبه، وكسب ودّهم، فهو

[1]ـ ظهرت هذه الدولة في اليمن، خاصّة في الجنوب عام (463هـ/1070م)، وهم ينتمون إلى المكرم اليامي الهمدانيّ، ويعرفون ببني زريع ويعدّ زريع بن العباس بن المكرم الياميّ الهمدانيّ أوّل سلاطين آل زريع. وظلّت دولة بني زريع هذه حتّى عام(570هـ/ 1174م)، وقد تمركزت هذه الدولة في عدن وأطرافها. لمّا قتل الصليحي تغلّب بنو معن على عدن فحاربهم المكرم وأخرجهم منها وولّاها العبّاس ومسعود بنو الكرم بن زريع بن جشم بن يام الهمدانيّ، فجعل للعبّاس باب التعكّر وباب البرّ وما يدخل منه، وجعل لمسعود حصن الخضراء وباب البحر وما يدخل منه (انظر:حميد، عبد العزيز، م.س، ص 67؛ الصليحيّون والحركة الفاطميّة في اليمن؛ ص 164).

[2]ـ يقول ابن المجاور: (وكان معاملة (عدن) أيّام بني زريع ذهب السعالي، على عيارالبسطامي وأقلّ منه). المستبصر، ص145.

[3]ـ علي بن سبأ بن أبي السعود بن زريع بن العبّاس بن المكرم الياميّ، ثمّ الهمدانيّ (انظر: بامخرمة، م.س، ص121؛ زمباور، م.س، ص 181؛ عهد بالولاية من بعده لولده حاتم؛ الخزرجي؛ الكفاية، ص44؛ ب. ابن الديبع، قرة، ج 1، ص309؛ ابن الحسين، غاية، ج1، ص297. توفيّ سنة 534هـ، ابن عبد المجيد، م.س، ص60؛ ابن الديبع، م.ن، ص؛ عمارة، تاريخ اليمن، تحقيق: كاي، ترجمة: حسن سليمان محمود، القاهرة، 1957م، ص82).

[4]ـ إنّ التشيّع في البحرين والأحساء والقطيف قديم جدًّا، أسّسه والي أمير المؤمنين عَلَيْه السَّلام عمر بن أبي سلمة، حين أرسله عليه السلام واليًا عليها. وإلى رسوخ التشيّع في البحرين والقطيف والأحساء أشار ابَن بطّوطة في رحلته، قائلاً: ثمّ سافرنا إلى مدينة القطيف كأنّه تصغير قطف، وهي مدينة كبيرة حسنة ذات نخل كثير يسكنها طوائف العرب، وهم رافضيّة غلاة يظهرون الرفض جهارًا لا يبقون أحدًا، ويقول مؤذّنهم في أذانه بعد الشهادتين: أشهد أنّ عليًّا وليّ الله، ويزيد بعد الحيعلتين: حيّ على خير العمل، ويزيد بعد التكبير الأخير محمّد وعليّ خير البشر ومن خالفهما فقد كفر (ابن بطّوطة، محمّد بن عبد الله بن محمّد اللواتي أبو عبد الله، (ت779هـ/1377م)، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار (المشهورة برحلة ابن بطوطة)، ص27.

لم يكن بذاك الضعف الذي يجعله (يقدم) على هذا الأمر، وإلا لنقش اسم الخليفة العباسيّ المقتفى لأمر الله حتّى يكسب ودّ الخلافة العبّاسيّة ورضاها، ويأمن جانبها[1].



درهم الدولة العيونية باسم جمال الدنيا والدين الحسن بن عبد الله العيوني
ضرب أرض الخط سنة ٥٤٤ هـ عليه عبارة علي ولي الله

إنّ الحقيقة التي لا مراء فيها هي أنّ سلاطين الدولة العيونيّة، وبخاصّة خلال فترة حكم (الحسن بن عبد الله العيونيّ)، كانت منطقة نفوذهم تتمتّع بالاستقلال، وممّا يدلّ على ذلك هو أنّ نقودها خلت من اسم الخليفة العبّاسيّ، خلافًا لما جرت عليه وما تقوم به الدويلات آنذاك، كدولة الأغالبة والدولة الحمدانيّة والأخشيديّة، بل إنّ الأمر أكثر من ذلك؛ حيث إنّهم نقشوا إلى جانب الشهادتين الشهادة الثالثة (أشهد أنّ عليًّا وليّ الله)، وهذا دليل قاطع على إعلان الدولة العيونيّة استقلالها التامّ فكرًا وسياسة.

وقد نقش على جميع النقود المتبقية من الدولة العيونيّة عبارة (لا إله إلا الله، محمّد رسول الله، عليّ وليّ الله)، وهذه العبارة نقشها ركن الدولة البويهيّ على نقوده سنة 335هـ[2].

[1]ـ انظر: من هذه السكّة نسخة محفوظة 01 نوفمبر 2014 على موقع واي باك مشين.

[2]ـ نظر: نقود الدولة العيونيّة في بلاد البحرين، -143 95، جعفريان، أطلس الشيعة، ص 385.



هذه الصورة لنقود الدولة العيونية في إقليم البحرين وموجودة في المتحف البريطاني بلندن بالمملكة المتحدة ومصورة من كتاب الدكتور نايف الشرعان: نقود الدولة العيونية في بلاد البحرين

ومن المناسب ذكره في هذا المجال ما كشفته المسوحات الأثريّة في سلطنة عمان التي تقوم بها وزارة التراث والثقافة بالتعاون مع البعثة الأثريّة الأمريكيّة في ولاية أدم بالمنطقة الوسطي وأنّ أحد المواطنين عثر على جرّة فخّاريّة في جدار أحديّ الغرف بمنزل طينيّ بمنطقة سعال بولاية نزوي في المنطقة الداخليّة، وتحتوي الجرّة على 456 عملة فضّيّة من (الدراهم) ونقش على وجه العملة عبارة (عليّ وليّ الله)، وفي الحاشية عبارة (لا إله إلا الله محمّد رسول الله) ونقش على ظهر العملة عبارة (دين الحقّ).

هذه العملات معروضة في المتحف البريطانيّ بلندن والملاحظ أنّ عملات البحرين كانت تحمل شعار (عليّ وليّ الله)، وذلك في عام 544هـ، هذه العملات سكّها العيونيّون من قبيلة بني عبد القيس الذين حكموا أوال كما هو مبينّ في الصورة، وتاريخ سكّها عام (544هـ) أي قبل(9) قرون تقريبًا[1]. وأثبتت عبارة الولاية لأمير المؤمنين عليه السلام تاريخ هذ

[1]ـ وهو دليل الرخاء في تلك الفترة، هذه النماذج من النقود موجودة في المتحف البريطانيّ بلندن، وقد عرضها نايف الشرعان في كتابه «نقود الدولة العيونيّة في بلاد البحرين»، نشر هذا الكتاب مركز الملك فيصل للبحوث

الدولة ومذهبها، ومن خلال ذلك تمّ فهم العديد من ملابسات حروبها وعلاقاتها مع الدول المجاورة، لقد كانت هذه العبارة المفتاح الذهبيّ -بالنسبة للمؤرّخين- بشأن هذه الدولة التي ضاع أغلب تاريخها[1]..

سابعًا: لا فتى إلا عليّ لا سيف إلا ذو الفقار

هذه العبارة وردت على نقود أحد الشاهات الصفويّة، وهي في الأصل حديث قدسيّ ونداء جبرائيليّ من السماء يوم أُحُد،وقد أجمع علماء الفريقين على نقل هذه الحادثة -وإن اختلفوا في جزئياتها-، منهم العلاّمة البدخشيّ، قال: أخرج ابن مردويه عن أبي رافع (رضي الله عنه)، قال: كانت راية النبيّ صلى الله عليه وآله يوم أحد مع عليّ وحمل راية المشركين سبعة ويقتلهم عليّ، ثمّ سمعنا صائحًا في السماء يقول: لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا عليّ[2]، والعلاّمة القندوزيّ [3]، ونقل عن ابن أبي الحديد عن محمّد بن حبيب في أماليه، قال: وسمع ذلك اليوم صوت من قبل السماء ولا يرى شخص الصارخ به، ينادي مرارًا: لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا عليّ، فسئل رسول الله صلى الله عليه وآله عنه، فقال: هذا جبرئيل[4]، والعلاّمة السيّد أبومحمد الحسينيّ[5] والعلاّمة الشبلنجيّ[6] والعلاّمة الآمرتسريّ [7] والعلاّمة مجد الدين ابن الأثير الجزريّ[8] والعلاّمة ابن المعمار البغداديّ[9] والعلاّمة ابن كثير والذي عدّه حديثًا نبويًّا

والدراسات الإسلاميّة، وتوجد صور للنماذج في هذا الكتاب).

[1]- راجع: رابط المصدر::9...htm.598/03-09/http://www.azzaman.com/azzaman/arti ورابط:http://www.alwatan.com/graphics/200...html/local.html.

[2]- البدخشّي، مفتاح النجا، ص 25.

[3]- القندوزيّ، ينابيع المودّة، ص 251.

[4]- ابن أبي الحديد، عزّ الدين أبو حامد بن هبة الله بن محمّد المدائنيّ (ت 656هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، ط1، 1378هـ /1959م، ج16،ص32.

[5]- انتهاء الأفهام، ص 98.

[6]- نور الأبصار، ص 45.

[7]- أرجح المطالب، ص 471.

[8]- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمّد الجزريّ (ت606هـ / 1210م)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: ظاهر أحمد الزاوي ومحمود محمّد الطاجيني، ط4، مطبعة مؤسّسة اسماعيليان، قم، 1364 هـ، ج 2، ص 104.

[9]- الفتوة، ص 136 و247.

رواه عن جابر الجعفيّ في حديث في شجاعة عليّ يوم صفّين، عن عليّ عليه السلام: إنّي سمعت رسول الله يقول: لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا عليّ [1] والعلاّمة التفتازانيّ، قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: لا فتى إلا عليّ ولا سيف إلا ذو الفقار[2].



نقود الشاه طهماسب الثاني

والعلاّمة الدشتكيّ[3] والعلامة الآمرتسريّ عن ابن عباس (رضي الله عنه)، قال: لمّا قتل عليّ طلحة حامل لواء المشركين صاح صائح من السماء: لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا عليّ[4].

والزجاجيّ النحويّ نقل الحديث عن ثعلب في محاورته مع المازنيّ[5] والعينيّ الحنفيّ، قال: إنّهم سمعوا تكبيراً من السماء وذلك اليوم وقائلاً يقول: لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا عليّ، رواه أحمد عن بريدة وابن عدي عن أبي رافع[6].

واختلفوا هل كان في يوم بدر أم يوم أحد، فمّمن روى أنّه يوم بدر كما عن الحافظ بن

---

[1]- ابن كثير، البداية والنهاية، ج 7، ص 263.

[2]- شرح المقاصد، ج 2، ص 220.

[3]- روضة الأحباب، ص 773.

[4]- أرجح المطالب، ص 472.

[5]- مجالس العلماء، ص 105.

[6]- مناقب علي، ص 24.

المغازليّ الواسطيّ، عن أبي جعفر محمّد بن علي، قال: نادى ملك من السماء يوم بدر يقال له: رضوان: لا سيف إلا ذو الفقار، ولا فتى إلا عليّ [1].

والعلاّمة السمعانيّ [2] والخطيب الخوارزميّ، عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوم بدر: هذا رضوان ملك من ملائكة الله ينادي: لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا عليّ [3] ومحب الدين الطبريّ[4]، وفي ذخائر العقبى[5] والعلاّمة برهان الدين[6] وابن كثير، عن أبي جعفر محمّد بن علي، قال: نادى منادٍ في السماء يوم بدر: لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا عليّ[7]، والصفوريّ روى الحديث بعين ما تقدّم عن مناقب ابن المغازليّ[8] والحافظ السخاويّ[9] والعلاّمة البدخشّي [10] والعلاّمة القندوزيّ[11] والعلاّمة الآمرتسريّ[12].

أمّا من قال إنّه كان يوم أحد فمنهم: ابن هشام، قال: حدّثني بعض أهل العلم أنّ ابن أبي نجيح، قال: نادى مناد يوم أحد: لا سيف إلا ذو الفقار - ولا فتى إلا عليّ[13] والطبريّ[14] قال:

---

[1]ـ المناقب، ص65.

[2]ـ الرسالة القواميّة، ص14.

[3]ـ المناقب، ص 100.

[4]ـ ذخائر العقبى، ص 74.

[5]ـ الرياض النضرة، ج 2، ص 190.

[6]ـ الوطواط: أبو إسحق برهان الدين محمّد بن إبراهيم بن يحيى بن علي (المتوفى: 718هـ)، غرر الخصائص الواضحة، وعرر النقائض الفاضحة، ضبطه وصحّحه وعلّق حواشيه ووضع فهارسه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1429 هـ / 2008 م، ص 292.

[7]ـ البداية والنهاية، ج 7، ص 335.

[8]ـ نزهة المجالس، ج 2، ص 209.

[9]ـ المقاصد الحسنة، ص 466.

[10]ـ مفتاح النجا، ص 24.

[11]ـ ينابيع المودّة، ص 209.

[12]ـ أرجح المطالب، ص 471.

[13]ـ السيرة النبويّة، ج 3، ص 106.

[14]ـ تاريخ الأمم والملوك، ج 2، ص 197.

لمّا قتل علي بن أبي طالب أصحاب الألوية أبصر رسول الله صلى الله عليه وآله جماعة من مشركي قريش، فقال لعليّ: احمل عليهم، فحمل عليهم ففرّق جمعهم وقتل عمرو بن عبد الله الجمحي، قال: ثمّ أبصر رسول الله صلى الله عليه وآله جماعة من مشركي قريش، فقال لعليّ: احمل عليهم، فحمل عليهم ففرّق جماعتهم وقتل شيبة بن مالك أحد بني عامر بن لؤي، فقال جبرئيل: يا رسول الله إنّ هذه للمواساة، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّه منّي وأنا منه، فقال جبرئيل: وأنا منكما، قال فسمعوا صوتًا: لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا عليّ[1]، والعلاّمة البيهقيّ[2]، وأخطب خوارزم، قال: قال ابن إسحاق: وسمع في ذلك اليوم-وهاجت ريح شديد- منادٍ يقول:

لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا عليّ

فإذا ندبتم هالكا فابكوا الوفيّ وأخا الوفيّ[3]

ومنهم العلاّمة سبط ابن الجوزيّ، قال: وذكر أحمد في الفضائل أيضًا أنّهم سمعوا تكبيراً من السماء في ذلك اليوم -أي يوم أحد-: وقائل يقول: لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا عليّ، فاستأذن حسّان بن ثابت رسول الله صلى الله عليه وآله أن ينشد شعرًا فأذن له، فقال:

جبريل نادى معلنا والنقع ليس بمنجلي

والمسلمون قد أحدقوا حول النبي المرسل

لاسيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا عليّ [4]

[1]ـ تاريخ الأمم والملوك، ج 2، ص 197.

[2]ـ مناقب الكافي، ص 170.

[3]ـ المناقب، ص 104.

[4]ـ سبط ابن الجوزي، تذكرة الخواص، ص 30.

الفصل الثالث

عبارات أخرى على النقود

إضافة إلى الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة الشريفة، فقد نقشت عبارات أخرى تدلّ على الولاء والمودّة لأمير المؤمنين عليه السلام وأهل البيت عليهم السلام، ومن هذه العبارات:

أوّلًا: عليّ

ورد اسم عليّ عليه السلام على نقود الأدارسة في المغرب، ويمثل اسم الإمام عليّ -لا سيّما إذا جاء مجرّدًا- شعار التشيّع، ويشكّل خوفًا وقلقًا للدولة الحاكمة، لذلك كان للحكّام مع هذا الاسم مواقف غريبة.

يروى أنّ أمير المؤمنين عليه السلام افتقد عبد الله بن عبّاس، فقال: ما بال أبي العبّاس لم يحضر؟ قالوا: ولد له ولد، فلمّا صلّى عليّ عليه السلام، قال: «**امضوا بنا إليه، فأتاه فهنّأه، فقال: شكرت الواهب وبورك لك في الموهوب ما سمّيته؟ قال: أيجوز لي أن أسمّيه حتّى تسمّيه؟ فأمر به فأخرج إليه فأخذه وحنّكه ودعا له، ثمّ ردّه إليه، وقال: خذه إليك أبا الأملاك قد سمّيته عليًّا وكنّيته أبا الحسن، فلمّا قام معاوية، قال لابن عباس: ليس لكم اسمه وكنيته قد كنّيته أبا محمّد**»[1].

عن عبد الرحمن بن محمد العرزميّ، قال: استعمل معاوية مروان بن الحكم على المدينة وأمره أن يفرض لشباب قريش، ففرض لهم، فقال علي بن الحسين عليهما السلام: فأتيته فقال: ما اسمك؟ فقلت: عليّ بن الحسين، فقال: ما اسم أخيك؟ فقلت: عليّ، فقال: عليّ وعليّ، ما يريد أبوك أن يدع أحدًا من ولده إلا سمّاه عليًّا ثمّ فرض لي، فرجعت إلى أبي فأخبرته، فقال: ويلي على ابن الزرقاء دباغة الآدم، لو ولد لي مائة لأحببت أن لا أسمّي أحدًا منهم إلا عليًّا[2].

وكان عليّ بن اصبع على البارجاه، ولاّه عليّ بن أبي طالب عليه السلام فظهرت له منه خيانة فقطع أصابع يده، ثمّ عاش حتّى أدرك الحجّاج فاعترضه يومًا، فقال: يا أيّها الأمير إنّ أهلي

[1]ـ المبرد، أبو العبّاس محمّد بن يزيد (ت 285هـ)، الكامل في اللغة والأدب، مؤسّسة المعارف، بيروت، د.ط، 1985م، ج2، ص 217.

[2]ـ الكليني، الكافي، ج6، ص19.

عقّوني. قال: وبم؟ قال: سمّوني عليًّا. قال ما أحسن ما لطفت؟ فولّاه ولاية، ثم قال: والله لئن بلغتني عنك خيانة لأقطعنّ ما بقي عليك من يدك.

وحقيقة اسم عليّ مجهولة وإن تكلّف أهل اللغة في تفسيرها واشتقاقها؛ لأنّها مشتقّة من اسم الله العليّ، وأنّ هذه التسمية جاءت من السماء في حديث قدسيّ.

عن ثابت بن دينار عن سعيد بن جبير، قال: قال يزيد بن قعنب: في حديث ولادة أمير المؤمنين عليه السلام عن أمّه فاطمة بنت أسد إلى أن قالت: فلمّا أردت أن أخرج هتف بي هاتف: يا فاطمة سمّيه عليًّا، فهو عليّ، والله العليّ الأعلى، يقول: إنيّ شققت اسمه من اسمي[1].

وعن جعفر بن محمّد عن أبيه عن جدّه عليهم السلام في حديث لرسول الله صلى الله عليه وآله مع عليّ عليه السلام، قال... **وشقّ لك يا عليّ اسمًا من أسمائه، فهو العليّ الأعلى وأنت عليّ**[2].

وعن أبي ذرّ، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يقول:... وشقّ لنا اسمين من أسمائه، فذو العرش محمود وأنا محمّد، والله الأعلى وهذا عليّ[3].

وعن ابن مسعود، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث قدسيّ: "**فأنا العالي وهو عليّ**"[4].

وأوّل من نقش اسم عليّ على النقود هم الأدارسة، فقد (كانت الدراهم الفضّيّة التي أصدرها في أقصى شمالي إفريقيا الأدارسة (172-313هـ) مماثلة بشكلها العام للدراهم العبّاسيّة.. ونقش اسم الإمام عليّ على أحد وجهي هذه العملة)[5].

---

[1]ـ ابن دريد، أبو بكر محمّد بن الحسن (ت321هـ)، الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، مصر، د.ت، ج2، ص 272.

[2]ـ الصدوق، معاني الأخبار، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم المقدسة، 1361 هـ، ص62.

[3]ـ معاني الأخبار، ص155؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 9، ص236.

[4]ـ م.ن، ص56.

[5]ـ م.ن، ص 157.

فهناك عملة من أيّام الأدارسة، نقش عليها ذيل اسم (محمّد رسول الله) اسم (عليّ) دون أن تتقدّم أو تلحق به أيّة عبارة)[1]، كما تظهر صورتها الآتية



ثانيًا: نادِ عليًّا مظهر العجائب

هذه العبارة مع تتمّتها الآتية في النصّ وردت في دينار تذكاريّ بعثه الصاحب بن عبّاد لعضد الدولة البويهيّ كما كتبها أحد الشاهات الصفويّة على أحد مسكوكاتهم، والعبارة مختلف فيها، هل هي نصّ نبويّ أم دعاء وعوذة، قال الميرزا النوريّ: ورأيت بخطّ الشهيد (رحمه الله): ذكرًا لردّ الضائع والآبق، تكرار هذين البيتين:

نـــاد عليـــا مظهـــر العجائـــب تجـــده عونـــا لـــك في النوائـــب

كل هـــم وغـــم ســـينجلي بولايتـك يـا عـلي يـا عـلي يا عـلي[1]

وعن عكرمة، عن عليّ عليه السلام، قال: قال لي النبيّ صلى الله عليه وآله يوم أحد: أما تسمع مديحك في السماء؟ إنّ ملكًا اسمه رضوان ينادي: لا سيف إلا ذو الفقار، ولا فتى إلا عليّ. قال: ويقال: إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله نودي في هذا اليوم:

[1]ـ انظر: دولة الأدارسة في المغرب، الدكتور سعدون عبّاس عبد الله، دار النهضة العربيّة، بيروت، ط1، 1987م، ص 195.

[1]ـ جعفريان، رسول، أطلس الشيعة، دراسة في جغرافية التشيّع، ترجمه عن الفارسيّة: د. نصير الكعبي وسيف علي، ط2، المركز الأكاديميّ للأبحاث، بيروت، 2015م، ص 470.

نـاد عليـا مظهـر العجائـب تجـده عونـا لـك في النوائـب
كل هـم وغـم سـينجلي بولايتـك يـا علي يـا علي يـا علي[1]

وأنكر العامّة هذا الخبر على عادتهم في ردّ الأحاديث التي تظهر فضل أمير المؤمنين وكراماته، فقد قال الملاّ عليّ القاري: ومن مفتريات الشيعة الشنيعة حديث نادِ عليًّا مظهر العجائب تجده عونًا لك في النوائب بنبوّتك يا محمّد بولايتك يا عليّ"[2].

مع بعض المعاصرين منهم أورد هذا الخبر، فمنهم الفاضل المعاصر أبو هاجر محمّد السعيد بن بسيونيّ زغلول[3].

ووجد نصّ هذا الشعر في نسخة من نهج البلاغة مخطوطة في القرنين 8 و9، نسخة يمنيّة أو تركيّة ضمن مجموعة كتبت في القرن 8 و9، مذهبة مكتوب فيها بالأبيض[4]، وقد نقش الشاه إسماعيل الصفويّ على دينار له هذه الأبيات[5].

ثالثًا: أسماء الأئمة الاثني عشر

من الندزنات المهمّة والتي تمثّل الولاية لأمير المؤمنين عليه السلام وأئمّة أهل البيت هي ذكر أسمائهم على السكّة النقديّة، وأوّل من استعمل ذلك السلطان الجايتوا الأليخانيّ"[6]، والذي كان في أوّل أمره على مذهب الجمهور ثمّ تشيّع على يد العلاّمة الحليّ"، ويبدو أنَّ تغيّر مذهبه شمل تغيّر نقش السكّة ومدوّناتها، ففي وقائع سنة 710 هـ، يكتب الفصيح الخوافيّ"، قائلاً:

[1]ـ النوري، مستدرك الوسائل، ج15،ص476؛ الكفعمي، الشيخ تقي الدين إبراهيم بن علي بن الحسن بن محمد العاملي (ت 900 هـ)، المصباح، تصحيح: الشيخ حسين الأعلمي، ط1، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1411 هـ/ 1994م، ص 182؛ الملايري، إسماعيل، جامع أحاديث الشيعة، مطبعة المهر، قم، 1420هـ، ج19، ص375.

[2]ـ المجلسي، بحار الأنوار، ج 20، ص73.

[3]ـ ملا علي القاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار المرفوعة، ص 368؛ العجلونيّ الدمشقيّ، إسماعيل بن محمّد بن عبد الهادي الجراحي، أبوالفداء (المتوفى سنة 1162هـ)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، المكتبة العصريّة، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، ط1، 1420هـ /2000م، ج2، ص3673.

[4]ـ موسوعة أطراف الحديث النبويّ الشريف، عالم التراث للطباعة والنشر، بيروت، ج 10، ص 3.

[5]ـ مجلّة تراثنا، العدد 7، ص21.

[6]ـ انظر: عاطف منصور محمّد رمضان، النقود الإسلاميّة وأهمّيّتها في دراسة التاريخ والآثار والحضارة الإسلاميّة، زهراء الشرق، القاهرة، ط2، 2011م، ص521.

تشيّع السلطان محمّد خدابنده في هذه السنة، وأسقط أسماء الخلفاء الثلاثة من السكّة والخطبة، وبات يذكر في الخطبة اسم أمير المؤمنين عليّ المرتضى، وأمير المؤمنين الحسن، وأمير المؤمنين الحسين (رضي الله عنهم) بعد اسم رسول الله ﷺ، ونقشت أسماء الأئمّة الاثني عشر على السكّة[1].

رسم توضيحي للنقود الصفوية (رقم ١)

وفي سنة 707 هـ وما بعدها يشاهد تبدّل في ذكر (عليّ ولي الله) بعد الشهادة وفي الأطراف (صلوات على محمّد والأئمّة الاثني عشر بأسمائهم، وفي الوجه الآخر اسم السلطان ولقبه.. ولكن هذا لا يشاهد عامًّا في جميع النقود، وإنّما نرى أنّها قد ضربت في بغداد إلى نهاية سنة 715 هـ على هذا النمط، وفي البعض الآخر نرى ذكر الخلفاء الأربعة، إلا أنّها ليس لها تاريخ، والظاهر أنّها قبل سنة 707 هـ أو بعدها)[2].

[1]ـ الإيليخانيّون (658-754هـ/1260-1353م) سلالة مغوليّة متحدّرة من جنكيز خان، حكمت إيران وتوسّعت إلى العراق والأناضول، اعتنق أفرادها الإسلام في آخر القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، بعد وفاة هولا كوخان في 19 ربيع الآخر سنة 663 هـ رشّحت زوجته النصرانيّة (دوقوز خاتون) ابنها (ابقا) أو (أبقا) لخلافته بعد أن استشارت في ذلك الجاثليق الأرمني (ورتان)، وكان أبقا خان يومها حاكمًا على خراسان، وتسلّم السلطة فأخذ نفوذ مغول وسلطان خانات المغول الأصليّين ينحسر وسلك خلفاء هولاكو مسلك رجال الإسلام، ومن المهمّ الإشارة أنّ وزارة أبا قا خان بقيت بيد صاحب الديوان شمس الدين محمّد الجوينيّ وولده بهاء الدين محمّد في أصفهان وفي العراق العجم (انظر: العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، ج1، ص 183، تاريخ النقود العراقيّة، مطبعة التفيض، بغداد، ط1، 1939م، ص52.

[2]ـ المجمل، الفصيحي، ص ٨٨٦؛ أطلس الشيعة، ص 239.

ونقش الصفويّون[1] ايضًا أسماء الأئمّة على النقود، (فقد: زيّن الشاه إسماعيل خطبة المنابر ووجه الدنانير بأسماء الأئمّة المعصومين(عليهم السلام)، وأظهر مذهب الإماميّة بعد أن كان مخفيًّا مدّة طويلة؛ بسبب الغلبة السنّيّة، فأمر أن ينادي المؤذّنون في المساجد بـ)أشهد أنّ عليًّا) بعد الشهادتين ويعقّبوا (حيّ على الصلاة) و(حيّ على خير العمل) ومحمّد وعليّ خير البشر)[2].




نقد فضى صفوى باسم الشاه سليمان الأول ضرب أصفهان سنة ١٠٩٩هـ
عليه أسماء الأئمة الاثنى عشر . Istanbul II: No. 2456.

وحيث أعْلَنَ الشاه إسماعيل الأوّل الصفويّ (سنة 906هـ/ 1510م) المذهب الشيعيّ الاثنا عشريّ مذهبًا رسميًّا للبلاد. انعكس هذا التحوّل على النقود، حيث سجّلت شهادة التوحيد والرسالة المحمّدية وعبارة (عليّ وليّ الله) بمركز وجه النقود الذهبيّة والفضية، يحيط بها في هامش دائريّ (أسماء الأئمّة الاثني عشر) [3].

لوكان كلّ الخافقين أئمـــــــة   لكفى عليّ عن أولئك وآلـــــــه

[1]ـ جعفريان، أطلس الشيعة، ص 239.

[2]ـ الصفويّون (907-1135هـ/1510-1732م) سلالة حكمت إيران وفرضت العقيدة الشيعيّة الإماميّة الاثني عشريّة والتي استمدّت منها البلاد عامل وحدّتها وشعورها القوميّ. تنسب هذه الدولة إلى صفيّ الدين الأردبيلي (650 – 735 هـ / 1252 – 1934 م) الذي كان شيخًا لطريقة صوفيّة . وهو الجدّ الأعلى للشاه إسماعيل الأوّل الذي كان له النصيب الأوفر في تأسيس هذه الدولة عام (907 هـ / 1502 م) وكانت مدينة أردبيل مقرّ دار طريقة الشيخ صفيّ الصوفيّة وساعد الوضع الجغرافيّ لهذه المدينة على تطوّر هذه الطريقة فيما بعد إذ تقع بعد شمال شرق تبريز و(30) ميلاً عن بحر الخزر. (انظر: موسوعة التاريخ الإسلاميّ، بإشراف محمّد مختار جمعة، وزارة الأوقاف، القاهرة، 2015 م، ط1، ج2، ص1170).

[3]ـ إيران در روزكار شاه اسماعيل وشاه طهماسب، ص١٢٥ (نقلاً عن: أطلس الشيعة، ص289).

هذا البيت في المحتوى والمضمون للسيّد إسماعيل الصفويّ، وأمر شاه عبّاس أن يؤذّن بـ (حيّ على خير العمل) في جميع بلاد إيران، ونقش على النقود اسم الإمام عليّ عليه السلام وآله الأطهار، ونشر في الأقطار المجاورة لإيران الدعاة لمذهب التشيّع[1].



رسم توضيحي للنقود الصفوية (رقم ٢)

[1]ـ عن نقود الدول التي قامت في إيران منذ عهد الدولة الصفويّة وحتّى الدولة البهلويّة (ينظر: هوشنك فرح بخش: راهنماى سكّه هاى ضربى (جكش) إيران از سال 900 تا 1296هجرى قمرى (1500، 1879) ميلاديّ، شامل دوره هاى، صفوى، أفغانها، أفشارية، زندية، قاجارية. برلين غربي 1975م.

والمسكوكات المضروبة في هذا العهد كانت تخدم الثقافة الشيعيّة، وكان ينقش عليها أحيانًا أشعار في الدفاع عن حقّ الإمام علي ّوآله، ونرى أسماء الأئمّة الاثني عشر على النقود أيّام الشاه طهماسب ومسكوكات الملوك الصفويّين الآخرين [1].

أمّا نقود شاه عبّاس الثاني، فقد جاء في أحدها بيت الشعر الآتي:

بكيتي انكه اكنون سكة زد صاحبقراني　　ز توفيق خدا كلب علي عباس الثاني

وترجمته: من توفيق الله أنّه في الدنيا ضربت عملة صاحبقران، كلب عليّ، عبّاس الثاني،

وكذلك النقش نفسه ورد على سكّة طهماسب الثاني مع استبدال عبّاس بطهماسب



نقود الشاه سلطان حسين الصفوي ضرب أصفهان

[1]ـ مغنيّة، محمّد جواد، الشيعة والميزان، ص174.

ولم يقتصر الصفويّون على عبارة واحدة في سكّتهم النقديّة، وإنّما تنوّعت لديهم العبارات، وفي أغلبها الإشارة إلى ولاية أمير المؤمنين عليه السلام والتقرّب منه.

فقد ورد على سكّة الشاه سليمان الصفويّ البيت التالي:

سكة ههر علي راتا زدم برنقد جان   كشت از فضل خدا محكومبرمانم جها

وترجمته: طالما ضربت عملة محبّة عليّ على نقد الروح، فمن فضل الله أنيّ مجاهد في هذه الدنيا

أمّا الشاه حسين الصفويّ، فقد كتب على السكّة المضروبة باسمه البيت الآتي:

كشت صاحب سكة از توفيق رب المشرقين

در جهان كلب أمير المؤمنين سلطان حسين

وترجمته: من توفيق ربّ المشرقين أنّ صاحب العملة في دنيا كلب أمير المؤمنين سلطان حسين

بينما نجد الشاه طهماسب الثاني قد كتب على السكّة المضروبة باسمه البيت الآتي:

سكة زد طهماسب ثانيبرزركامل عيار

لا فتى الا علي لاسيف الا ذو الفقار

وترجمته: ضرب طهماسب الثاني العملة على الذهب الخالص وعليهما: لا فتى إلا عليّ لا سيف إلا ذو الفقار

وله عملة كتب عليها البيت الآتي وهي عين عملة عبّاس الثالث:

از خراسان سكة برزر شد يتوفيق خدا

نصرت وامداد شاه دين علي موسى الرضا

وترجمته: بتوفيق الله ضربت العملة من خراسان بنصرة وإمداد ملك الدين عليّ موسى الرضا [1].

محاولة محو نقوش أسماء الأئمةعليهم السلام التي على النقود

جاء في ترجمة السيّد حسين بن حسن العامليّ الكركيّ، ذكر خبره مع الشاه إسماعيل الثاني ابن طهماسب ننقله ملخّصًا من روضات الجنّات ورياض العلماء نقلاً عن رسالة الملاّ نظر عليّ تلميذ البهائي في أحوال شيخه البهائي، فنقول: كان إسماعيل هذا في حياة والده محبوسًا لأجل بعض تقصيراته في قلعة (كنك) [2] ومعه معلّمه الميرزا زين العابدين وكان محبوسًا معه الميرزا مخدوم الشريفيّ صاحب نواقض الروافض وجماعة من علماء القلندريّة أصحاب ميرزا مخدوم، فبذلوا همّتهم في صرفه عن طريقة آبائه في الدين إلى طريقتهم، فمال إليها، ولمّا صارت إليه السلطنة وجلس على سرير الملك بقزوين، ضيّق على علماء الشيعة في بلاده خصوصًا المترجم والأمير السيّد علي الخطيب وعلماء أسترآباد شديدي الإخلاص في التشيّع، فكان يؤذيهم ويظهر لهم العداوة وأخرج بعضهم من معسكره وأمر بجمع كتب المترجم في صناديق والختم عليها ونقلها إلى داره وأخرجه من داره وجعلها دارًا للنزول، وأراد تغيير الخطبة إلى غير طريقة الشيعة وأمر بإلغاء ما جرت به العادة أمام مواكب العلماء والأشراف.

وأرسل إلى الكركيّ بعض جلاوزته لمنع ذلك وتهدّده بالقتل إن لم يمتنع، فأجاب بأنّ الملك إن شاء قتلي فليفعل ليقول من يأتي بعدنا أنّ يزيدًا ثانيًا قتل حسينًا ثانيًا فيناله من الذمّ ما نال يزيد، فلمّا رجع الجلواز، سأله: ماذا أجابك؟، فقال: أجابني بامتثال أمر الشاه، فقال له: إنّه لا يجيب بمثل ذلك فأصدقني، وتهدّده، فقال: لا أقدر أن أقابل الشاه بما أجابني به، فلمّا ألحّ عليه أخبره بقوله فازداد غيظًا وحنقًا. وكان المتعارف نقش أسماء الأئمّة الأطهار على النقود، فأراد محوها بحجّة أنّها تقع في أيدي من أيديهم نجسة وأظهر العزم عليه في مجمع من العلماء والوزراء والأشراف فسكتوا خوفًا، فقال له المترجم: انقش عليها ما لا يضرّ معه الوقوع في يد أحد، وهو بيت للمولى حيرتي الشاعر:

هر كجا نقشي است بر ديوار ودر

[1]ـ عن النقود الصفويّة (انظر: سلسلة سكّ النقود، ج47، ص327؛ ج55، ص242).

[2]ـ الدكتور عاطف منصور محمّد رمضان، النقود الإسلاميّة، م.س، ص 521-523.

فازداد غضبه عليه، ولكنّه ترك ما كان عزم عليه حيث لم يتيسّر له، وعزم على قتل المترجم، ولم يزل المترجم معه في عناء وشدّة مدّة سلطنته، وهي سنة وستة أشهر، حتّى أنّه حبسه في حمّام شديد الحرارة بقصد إهلاكه، ولكنّ الله تعالى لم يقدّر قتله على يده، وأراد أن يدسّ السمّ إلى الشيخ عبد العالي ابن الشيخ عليّ الكركيّ وإلى المترجم، فهرب الشيخ عبد العالي إلى همذان ولم يتمكّن المترجم من الهرب فبقي في قزوين خائفًا على نفسه متوكّلاً على الله متوسّلاً بأجداده أئمّة الهدى واشتغل بتلاوة دعاء العلويّ المصريّ المجرّب في دفع كيد الأعداء. فلمّا دخل شهر رمضان ومضى منه ثلاثة أيّام خرج الشاه ليلاً إلى السوق متنزّهًا مع معشوقته المعروفة بحلواجي اوغلي وأكل من البنج وغيره فاختنق وضاق نفسه في الطريق، فلمّا أرجعوه إلى داره خرج من أنفه وفمه دم كثير ومات، فأحضروا المترجم فأمر بتغسيله وتكفينه وأخذ صناديق الكتب التي كان أخذها من بيته وأقفلها ولم تكن عنده فرصة لفتحها، ولكن صاحب الرياض قال في موضع آخر: إنّ السلطان المذكور مات فجأة على فراشه في الليل من غير سبب ظاهر والله أعلم. انتهى ما أردنا نقله من أخباره مع الشاه إسماعيل الثاني، ومع كثرة ما شنعوا به على الشاه، فيمكن أن يكون الحقّ بجانبه في منعه ما جرت به العادة أمام المواكب، وربمّا يكون صادق النيّة في محو ما على الدراهم والدنانير، وغير ذلك ربمّا يكون مكذوبًا عليه أو مبالغًا فيه أو اقتضته سياسة الملك، والله أعلم بحقيقة حاله [1].

هكذا إذن تظهر أثر مدوّنات سكّ النقود في تاريخ الدولة الصفويّة، حاول الملوك لهذه الدولة التنويع في العبارات الولائيّة عند تدوينها على النقود، وإعلان الولاء والمحبّة لأمير المؤمنين وأهل البيت عليهم السلام، ولسنا في صدد البحث في الأغراض الأخرى التي كانوا يهدفون إليها من وراء ذلك، هل هو سياسيّ لجلب الموالين إليهم؟ أم عقائديّ محض؟، ولكن من الواضح أنّهم اتّخذوا من شعار الولاية (عليّ وليّ الله) ومرادفاته أو ما يمتّ إليه بصلة من عبارات، وسيلة لإيصال أمر الولاء لأمير المؤمنين عليه السلام إلى عموم الشعب الإيرانيّ، ولا زال بقيّة المسلمين إلى اليوم يرمون الشيعة بتهمة الانتماء الى الصفويّين،وإن لم يكونوا في بلاد إيران، كشيعة العراق والبحرين ولبنان والقطيف.

إنّ البحث في تاريخ السكّة النقديّة طويل ويحتاج مهارة الآثاريّين والمؤرّخين أكثر من

[1]ـ في الرسالة في قلعة (قهقهة) المعروفة في آخر ولاية قراداع من آذربيجان، ولعلّ(قهقهة) اسم البلد و(كنك) اسم القلعة. (انظر: أعيان الشيعة، ج5، ص475).

كونه بحثًا عقائديًّا، وإن كنّا اقتصرنا على ما تقدّم، فلا شكّ أنّ هناك سكّة نقديّة باسم أمير المؤمنين للعديد من الدول، كالأفشاريّين والقاجاريّين والمشعشعين، الذين نحوا بالاتّجاه المغالي، كما أشارت إليه سكّتهم، إلا أنّنا نقتصر منه على ما تقدّم.

وقد أظهر البحث النتائج الآتية:

أوّلًا: إنَّ الإمام عليًّا عليه السلام أوّل من عرّب السكّة النقديّة؛ وذلك من خلال درهم اكتشف أنّه ضرب في البصرة سنة 40 للهجرة، وإنَّ المحاولات في نفي هذا الدرهم ليس بجديدة، فهي تقع ضمن سلسلة نفي الفضائل المنسوبة لأمير المؤمنين الذي دأب عليها المؤرّخون من الجمهور.

ثانيًا: أثبت البحث أنَّ أهل البيت عليهم السلام كانوا هم الأصل في تثبيت فكرة تعريب النقود الإسلاميّة، وقد قام بذلك الإمام الباقر عليه السلام.

ثالثًا: أوّل مراحل المدوّنات الولائيّة التي سُكَّتْ على النقود هي التي استخدمها الثوّار على الخلافة العبّاسيّة، فبدأت بذكر الآيات المتعلّقة بأهل البيت عليهم السلام والتي ورد تفسيرها عن أئمّة التفسير والحديث.

رابعًا: كانت أوّل المدوّنات التي ظهر فيها اسم أمير المؤمنين عند الأدارسة في المغرب العربيّ، وكان اسم الإمام مجرّدًا عن كلّ صفة؛ وذلك رغبة منهم في بيان هويّتهم الولائيّة لسكّان تلك البلاد البعيدة عن فكر التشيّع.

خامسًا: استعملت المدوّنات على السكّة النقديّة كنوع من الدعاية السياسيّة في إيصال الفكر المذهبيّ إلى داخل الدول التي لا تقرّ بولاية أمير المؤمنين، كما حدث للبساسيريّ في العراق والفاطميّون قبل دخولهم إلى مصر.

سادسًا: تعتبر الدولة الفاطميّة بما تحمله من فكر شيعيّ صريح ودعوة إلى أهل البيت عليهم السلام أكثر الدول تدوينًا للسكّة النقديّة، ولا زالت المتاحف زاخرة بسكّتهم التي تحمل شعار الولاية لأمير المؤمنين وبيان أحقّيّته بالخلافة وقيادة المسلمين.

سابعًا: كانت النقود التي تضرب وفيها عبارات الولاء ربّما تواجه معارضة ونفورًا من قبل

المسلمين، فيضطرّ الحكّام لفرضها بالقوّة، كما حدث في اليمن، وربمّا حوربت مدوّنات السكّة في دولة الصفويّين والإليخانيّين.

ثامنًا: تطوّرت المدوّنات في سكّة الدول الشيعيّة في المشرق العربيّ وأضيفت إليها عبارات أكثر عمقًا في التصريح بالولاية، كما أضيفت أسماء الأئمّة الاثني عشرﱹ عند الإماميّة، ممّا ازداد عمق الولاء بعدًا وتصريحًا.

تاسعًا: كشفت النقود الولائيّة عن هويّة بعض الدول التي لم يستطع المؤرّخون تحديد هويّتها المذهبيّة، كما في نقود السلطان الإليخانيّ (الجايتوا)، ونقود القرقينلو، ونقود الدولة العيونيّة.

عاشرًا: أثبت البحث أنّ النصوص التي دوّنت على السكّة موضوع الدراسة تستند إلى نصوص صادرة عن النبيّ وأئمّة أهل البيتﱹ، ولم تكن تكتب بلا تأمّل أو تدقيق، إلاّ ما كتب على بعض سكّة الشاهات الصفويّة، والتي تعبر عن حبّهم وولائهم وتواضعهم لأهل البيتﱹ.

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.

2. أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين (ت 356هـ)، الأغاني، تحقيق: مصطفى السقا، دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1381هـ/1961م.

3. مقاتل الطالبيّين، شرح وتحقيق: أسيد أحمد صقر، منشورات المكتبة الحيدرية، ط1، 1434هـ.

4. الأتابكي، جمال الدين يوسف بن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج1، المؤسّسة المصريّة العامّة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د.ت.

5. الإحسائي، عبد القادر، تحفة المستفيد بتاريخ الإحساء في القديم والجديد، تحقيق: حمد الجاسر، الرياض، 1960م.

6. أحمد بن حنبل (ت341هـ)، مسند أحمد بن حنبل، تقديم: محمد عبد السلام، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1413هـ/1991م.

7. ابن الأثير، عزّ الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم (ت 630 هـ /1232 م):

8. أسد الغابة في معرفة الصحابة، إشراف معرفة: مكتب البحوث في دار الفكر، بيروت، 1425ه.

9. الكامل في التأريخ، تحقيق: علي شيري، ط1، دار إحياء التراث، بيروت، 1408ه /1989 م.

10. الأسترآبادي،السيّد شرف الدين علي الحسينيّ (من علماء القرن العاشر)، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، ط2، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم المشرّفة، 1417 هـ.

11. ابن عساكر، علي بن الحسن الشافعي، تاريخ مدينة دمشق، ط1، تحقيق: عمر بن غرامة العمرويّ، بيروت، دار الفكر، 1998م.

12. البخاري، أبو عبدالله محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت.

13. البغدادي، صفيّ الدين بن عبد الحقّ (ت739هـ/1338م)، مراصد الاطلاع على الأمكنة والبقاع، تحقيق: علي محمّد البجاوي، بيروت، 1954م.

14. ابن بطّوطة، محمّد بن عبد الله بن محمّد اللواتي أبوعبد الله (ت779هـ/1377م)، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار (المشهورة برحلة ابن بطّوطة).

15. البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، ط1، تحقيق: سهيل زكار ورياض زركلي، بيروت، دار الفكر، 1996م.

16. -فتوح البلدان، ج1،الخطيب للتوزيع والبرامج، عمان، 1999م.

17. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي القرشيّ (ت597هـ)،المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ط2، دار الكتب، بيروت، 1995م.

18. الجويني، إبراهيم بن المؤيّد بن عبد الله بن علي بن محمّد الخراساني(ت730هـ)، فرائد السمطين، تحقيق: الشيخ محمّد باقر المحمودي، مؤسّسة المحمودي، بيروت، 1398هـ.

19. الحنبلي العماد، أبو الفلاح عبد الحيّ أحمد بن محمّد (ت1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عمان، 1999م ؛ بيروت، (د.ت).

20. ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل، لسان الميزان، ط3، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1406هـ/ 1986م.

21. ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني (ت852 هـ / 1448 م)، تهذيب التهذيب، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1980 م.

22. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: محبّ الدين الخطيب وآخرين، القاهرة، 1407هـ /1987م.

23. الصواعق المحرقة، المطبعة المينيّة، مصر، 1312 ه (وبهامشه كتاب تطهير الجنان واللسان).

24. الحسكاني، عبيد الله بن أحمد، (ت)، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، تحقيق: محمّد باقر المحموديّ، ط1، مجمع إحياء الثقافة الإسلاميّة، طهران، 1411هـ/ 1990م.

25. الحلّي، العلاّمة (ت726هـ/ 1325م)، إرشاد الأذهان إلى أحكام القرآن، تحقيق: الشيخ فارس الحسون، إيران، جامعة عابدين بقم، 1141هـ.

26. ابن أبي الحديد، أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن حمد بن الحسين (656هـ /1258م)، شرح نهج البلاغة، مراجعة وتصحيح: لجنة أحياء الذخائر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لا. ت.(5 أجزاء).

27. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن بن علي (ت1104هـ)، وسائل الشيعة، ط2، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث للنشر، قم، 1414هـ.

28. الحموي، ياقوت، معجم البلدان، بيروت، دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، د.ت؛ الخطيب للتوزيع والبرامج، عمان، 1999م.

29. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد بن خلدون الحضرميّ المغربيّ (ت808هـ/1406م)، مقدّمة ابن خلدون، ط4، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، د.ت.

30. الخطيب البغداديّ، أبو بكر أحمد بن علي (ت463 هـ / 1070م)، تاريخ بغداد، مدينة السلام، تحقيق: صدقي جميل العطّار، ط1، دار الفكر، بيروت، 2004 م.

31. الخوارزميّ، الموفّق بن أحمد الحنفيّ (المعروف بأخطب خوارزم) (568 هـ)،

32. - المناقب، تحقيق: الشيخ مالك المحموديّ، ط3، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم المقدّسة، 1417 هـ.

33. مقتل الحسين، تحقيق: محمد السماوي، (ط الزهراء)، النجف، 1367 هـ.

34. ابن خيّاط، أبو عمرو بن أبي هبيرة الليثي (ت240هـ)، تاريخ خليفة بن خياط، راجعه وضبطه ووثّقه: مصطفى نجيب فوّاز (وآخرون)، بيروت، لا.ت.

35. الخزرجي، العقود اللؤلؤيّة في تاريخ الدولة الرسوليّة، تحقيق: محمّد بن علي الأكوع.

36. الداعي إدريس عماد الدين (ت 873هـ)، تاريخ الخلفاء الفاطميّين بالمغرب، القسم الخاصّ من كتاب عيون الأخبار، تحقيق: محمّد العيلاوي، دار الغرب الإسلاميّ، ط، 1985م.

37. ابن الديبع، أبو الضياء عبد الرحمن بن علي (ت943هـ)، قرّة العيون بأخبار اليمن الميمون، حقّقه وعلّق عليه: محمّد بن علي الأكوع الحوالي، المطبعة السلفية، القاهرة، د.ت.

38. الرضي، السيد الشريف، نهج البلاغة: لأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عَلَيْهِ السَّلام، تحقيق: صبحي الصالح، ط1، 1387ه/1967م، بيروت.

39. السيوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن (911هـ)،

40. الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، بيروت، لا. ت.

41. تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، ط1، بغداد، مطبعة منير ؛ مصر، مطبعة السعادة، د.ت.

42. ابن شهر أشوب، رشيد الدين أبو جعفر محمّد بن علي السردي (ت 588 ه)، مناقب آل أبي طالب، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، 1376 ه / 1965 م.

43. الشبلنجي، الشيخ مؤمن بن حسن مؤمن (توفيّ بعد سنة 1308 هـ)، نور الأبصار في مناقب آل النبيّ المختار، طبعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت؛ أفست على طبعة القاهرة، مراجعة لجنة من العلماء برئاسة أحمد سعد علي.

44. الشهرستاني، أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم (ت548هـ)، الملل والنحل، ج1، تحقيق: محمّد فتح الله بدران، القاهرة، لا.ت.

45. الصدوق، أبوجعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّيّ (ت318هـ/929م)، علل الشرائع، تقديم: السيّد محمّد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدريّة، النجف الأشرف، 1385ه /1966م، نشر وتصوير: مكتبة الداوري، قم المقدّسة.

46. الصفّار، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن بن فروخ (ت 290 هـ)، بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمّد، تقديم وتعليق: حاج ميرزا محسن كوجه باغي، مؤسّسة الأعلمي، طهران، 1404 هـ.

47. الطبري، محبّ الدين أبو العبّاس أحمد بن عبد الله بن محمّد بن أبو بكر بن محمّد (ت694هـ/1295م)، ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، دار الكتب المصريّة، مصر، د.ت.

48. الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت 460 ه)، العدّة في أصول الفقه، مطبعة ميرزا حبيب الله، طهران، 1317 ه.

49. الأمالي، تحقيق: مؤسّسة البعثة، الطبعة الأولى، دار الثقافة، قم المقدّسة، 1414 هـ.

50. الطبري، أبو جعفر محمّد بن جرير (ت 310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط2، مطابع دار المعارف، مصر، 1968م.

51. ابن عنبة، جمال الدين أحمد بن علي (ت828هـ)، عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، ط3، تحقيق: محمّد حسن الطالقاني، النجف، المطبعة الحيدريّة، 1961م.

52. ابن عذارى، أبو عبد الله محمّد بن محمّد المراكشي (توفي في نهاية القرن السابع الهجري /

الثالث عشر الميلادي)، البيان المغرب في أخبار المغرب - قسم المغرب، تحقيق: ليفي بروفنسال، لبنان، دار الثقافة، د.ت.

53. عمارة بن علي، نجم الدين، (ت643هـ)، تاريخ اليمن المسمّى المفيد في أخبار صنعاء وزبيد وشعراء ملوكها وأعيانها وأدبائها، تحقيق: محمّد بن علي الأكوع، ط3، المكتبة اليمنيّة، صنعاء، 1985م.

54. ابن عبد ربّه، أبو عمر أحمد بن محمّد، (ت327هـ/939م)، العقد الفريد، تحقيق: أحمد أمين (وآخرون)، ط2، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، 1956م.

55. ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله بن عبد الله الشافعي (ت571هـ/1176م)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، 1995م.

56. العيّاشي، أبو النضر محمّد بن مسعود (من أعلام القرن الرابع الهجري)، تفسير العيّاشي، طهران، المكتبة العلميّة الإسلاميّة، تحقيق: رسول المحلاّتي.

57. الغسّاني، الملك الأشرف (ت 803هـ / 1400م)، العسجد المسبوك والجوهر المحكوك في طبقات الخلفاء والملوك، مطبعة دار التراث الإسلاميّ، بيروت، ط1، 1975م.

58. غياث الدين، خواندا أمير الحسيني، تاريخ حبيب السير، طهران، منشورات مكتبة الخيام، ط1، 1333هـ.

59. ابن الفوطى، كمال الدين أبو الفضل عبد الرازق (ت 723هـ /1322م)، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، مطبعة الفرات، بغداد، 1351هـ.

60. القاضي النعمان، القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمّد التميمي المغربي (ت 363 هـ)، دعائم الإسلام، وذكر الحلال والحرام، والقضايا والأحكام، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، ج2، مج2، دار المعارف، القاهرة، 1383 هـ / 1963 م.

61. القندوزي، سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي (ت 1294 هـ)، ينابيع المودّة لذوي القربى، ج3، مج3، تحقيق: سيّد علي جمال أشرف الحسينيّ، ط1، دار الأسوة للطباعة والنشر، قم المقدّسة، 1416 هـ.

62. القلقشندي، أحمد بن عبد الله، مآثر الأنافة في معالم الخلافة، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، 1964م و1959م.

63. الكنجي، محمّد ين يوسف الشافعي (ت658هـ)، كفاية الطالب في مناقب عليّ بن أبي طالب عليه السلام، تحقيق: محمّد هادي الأميني، ط3، طهران، 1404هـ.

64. الكليني، أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق (ت 329 هـ /940 م)، الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، 1365هـ. (8 أجزاء).

65. ابن كثير، أبو الفدا إسماعيل بن عمر القريشي الدمشقي (ت 774 هـ – 1372 م)، البداية والنهاية، ط1، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، 1417هـ/ 1997م، د.ت.

66. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين (ت346هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمّد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة.

67. التنبيه والأشراف، تصحيح ومراجعة:عبد الله إسماعيل الصاوي، مكتبة المثنى، بغداد، 1938م.

68. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين أحمد بن كرم الإفريقي المصري (ت711هـ)، لسان العرب، ط1، دار إحياء التراث، بيروت، 1405هـ.

69. المقريزي، تقيّ الدين أحمد بن علي (ت 845 هـ)، النقود الإسلاميّة (شذور العقود في ذكر النقود)، تحقيق وإضافات: السيّد محمّد بحر العلوم، دار الزهراء، بيروت، ط6، 1988م.

70. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (المعروف بالخطط المقريزيّة)، تحقيق: محمّد زينهم ومديحة الشرقاوي، (ج3) القاهرة، مطبعة مدبولي، 1998م.

71. المناوي، محمّد بن عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي (ت1031هـ/ 1622م)، النقود والمكاييل والموازين، تحقيق:د. رجاء محمود السامرائيّ، دار الحرّيّة للطباعة.

72. النسيابوري، أبوالحسين مسلم بن الحجّاج، صحيح مسلم (ت 261هـ)، دار إحياء التراث العربيّ، ط1، بيروت، 1420هـ/2000م.

73. اليافعي، أبو محمّد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان المكيّ (ت778هـ/1376م)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1970م.

74. اليماني، تاج الدين عبد الباقي (ت 743 هـ / 1342 م)، بهجة الزمن في تاريخ اليمن، تحقيق: محمّد الحسيني، صنعاء، لا.ت.

75. اليعقوبي، أحمد بن يعقوب، تاريخ اليعقوبي، ط4، النجف، المكتبة الحيدريّة، 1974م.

76. الأمين، السيّد حسن(ت)، من نوافح خراسان، حرم الإمام الرضا عَلَيْهِ السَّلام، دار التعارف، لبنان، ط1، 2001م.

77. دائرة المعارف الإسلاميّة الشيعيّة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط6، 2002م.

78. أحمد، الدكتور ممدوح رمضان أحمد (معاصر)، إيران السنّيّة، الحياة الدينيّة في إيران قبل الصفويّين(أطروحة دكتوراه)، مركز إنماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2018 م.

79. أسد حيدر، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، دار التعارف، بيروت، 1394 هـ.

80. أحمد، فكري، مساجد القاهرة ومدارسها (العصر الفاطميّ)، القاهرة، دار المعارف بمصر، 1965م.

81. إقبال اشتياني، عبّاس، وحسن بيرنيا، تاريخ ايران از آغا انقراض قاجارية (تاريخ إيران من أقدم العصور حتّى سقوط الدولة القاجاريّة) (2ج في مجلد)، تهران، كتابفروشي.

82. أحمد، محمد عبد العال، الأيّوبيّون في اليمن، الإسكندريّة، 1989م.

83. ابن الحسين، أنباء الزمن في أخبار اليمن، صحّحه: محمّد عبد الله ماضي، برلين، 1936م.

84. الأمين، محسن العاملي، أعيان الشيعة (10 مج)، تحقيق: السيّد حسن الأمين، ط1، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1406هـ / 1986 م.

85. إبراهيم الجابر، النقود الإسلاميّة في متحف قطر الوطنيّ، قطر، (ج2)، الدوحة، 1412هـ/1991م.

86. البحراني، السيّد هاشم الموسوي (ت 1107هـ)، البرهان في تفسير القرآن، ط2، مطبعة آفتاب، طهران، نشر وتصوير: مؤسّسة إسماعيليّان، قم المقدّسة.

87. بيتس، ما يكل، دارالي، روبرت، فنّ العملة الإسلاميّة (كنوز الفنّ الإسلامي)، ترجمة: حصة الصباح وآخرين، جنيف، 1985م.

88. بخش، خودا، الحضارة الإسلاميّة، ترجمة وتعليق: علي حسني الخربوطلي، دار إحياء الكتب العربيّة، 1960م.

89. الباشا، حسن، الفنون الإسلاميّة والوظائف على الآثار العربيّة، القاهرة، 1966-1965م، الألقاب الإسلاميّة في التاريخ والوثائق والآثار، القاهرة، 1975م.

90. بوزرورت، كليفوروا. أ، الأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلاميّ، ترجمة: حسين علي اللبودي، مراجعة: سلمان إبراهيم العسكري، ط2، مؤسّسة الشراع العربيّ، القاهرة، 1995م.

91. البكري، مهاب درويش، نقود الدولة الجلائريّة المحفوظة في المتحف العراقي، مجلّد 29، سومر 1973م.

92. العملة الإسلاميّة في العهد الأيلخانيّ، مجلّة سومر، بغداد، الأعداد 21/ 1965، 22/ 1966، 23/ 1967م، 25/ 1969م، 26/ 1970م، 28/ 1972م.

93. ثامر، عارف، القائم والمنصور الفاطميان، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1982م.

94. جوادعلي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام،، إيران، مطبعة شريعت، 1960م.

95. جعفريان، رسول، أطلس الشيعة، دراسة في جغرافية التشيّع، ترجمه عن الفارسيّة: د. نصير الكعبي وسيف علي، ط2، المركز الأكاديميّ للأبحاث، بيروت، 2015م.

96. جمعة،محمّد مختار، موسوعة التاريخ الإسلاميّ، بإشراف: وزارة الأوقاف، القاهرة، 2015 م.

97. جلال، إبراهيم، أعلام الإسلام المعزّ الفاطمي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، 1944م.

98. الجلالي، محمّد حسين الحسينيّ، فهرس التراث، تحقيق: محمّد جواد الحسيني الجلاليّ، ط1، 1422 هـ، دليل ما، قم.

99. حسن، حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسيّ والدينيّ والثقافيّ والاجتماعيّ، ج2(العصر العبّاسيّ الأوّل، 132ـ232/ج3، (العصر العباسي الثاني) 232هـ ـ 447هـ، مصر، مكتبة النهضة المصريّة، ط7.

100. حميد، عبد العزيز، أضواء على دينار البساسيريّ المضروب في مدينة السلام سنة450 هـ، مجلّة اليرموك للمسكوكات، المجلّد الثاني، العدد الأوّل، 1411هـ/1990 م، قسم التاريخ بجامعة يرموك.

101. حسين، محمّد كامل، أدب مصر الفاطميّة، مصر، دار الفكر العربيّ، د.ت.

102. حلّاق، حسّان علي، تعريب النقود والدواوين في العصر الأمويّ، ط1، بيروت، دار الكتاب اللبنانيّ؛ القاهرة، دار الكتاب المصريّ، 1978م.

103. حسين، مزاحم. وآخرون، كنز المسكوكات الإسلاميّة المكتشفة سميل، مجلّة المسكوكات، العددان 15-14، جمهوريّة العراق، وزارة الثقافة، مطابع دار الشؤون الثقافيّة العامّة، 2001-2002م.

104. الحسيني، محمّد باقر، النقود العربيّة ودورها التاريخيّ والإعلاميّ والفنّيّ، حضارة العراق، بغداد، دار الحرّيّة للطباعة، 1985م.

105. ما هو دور النقود من اضطراب المراجع، المسكوكات،مجلةع(9-8)، 1978-1977م.

106. دراسة إحصائيّة للشعارات على النقود في العصرالإسلاميّ، المسكوكات، ع 6، 1975م، رقم (20).

107. دراسة تحليليّة عن نقود الدعاية والإعلام والمناسبات، مجلّة المسكوكات، عدد6، 1975م.

108. ________ دراسة للكنى والألقاب على النقود الإسلاميّة المضروبة بالرّي، مجلّة المسكوكات، عدد 7، بغداد، دار الحرّيّة للطباعة، 1976م.

109. ________شعار الخوارج على النقود الإسلاميّة المضروبة بالكوفة، مجلّة المسكوكات، 1969م.

110. ________دليل لمجموعة عبد الله شكر الصرّاف، مجلّة المسكوكات، 1969م.

111. ________تطوّر النقود العربيّة الإسلامية، ط1، بغداد، دار الجاحظ، 1969م.

112. ________ الإصلاح النقديّ في المغرب العربيّ والأندلس، مجلّة آفاق عربيّة، 2/1976م، السنة الثانية.

113. ________مدن الضرب على النقود الإسلاميّة، مجلّة المسكوكات، العدد5، بغداد، دار الحرّيّة للطباعة، 1974م.

114. ________الكنى والألقاب على نقود الكوفة، مجلّة سومر، 26/1970م.

115. ________ العملة في العهد الأتابكي، بغداد، مطبعة دار الجاحظ، 1966م.

116. حميد، عبد العزيز، الموازنة بين الدينار والدرهم حتّى نهاية العصر العباسيّ، مجلّة المسكوكات، العددان (15-14)، جمهوريّة العراق، وزارة الثقافة، 2002-2001م.

117. حجارة، إسماعيل، النقود المكتشفة في ياسين تبه، مجلّة المسكوكات، العدد6، 1975م.

118. الحسيني، أحمد، تراجم الرجال، مطبعة نكارش، قم، ط1، 1422هـ.

119. الخولي، أحمد، الدولة الصوفيّة تاريخها السياسيّ والاجتماعيّ – علاقاتها بالعثمانيّين، القاهرة، ط1، 1982 م.

120. درويش، علي إبراهيم، السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفويّة، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات ؟، ط1، بيروت، 2013م.

121. دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى، مركز دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى، طهران، ط1، 1991م، بإشراف كاظم الموسوي البنجوردي.

122. ذنون، يوسف، درهم نحاسي نادر من العصر الأمويّ، مجلّة المسكوكات، العددان (11-10)، العراق، المؤسّسة العامّة للآثار والتراث،1979م، 1980م.

123. رمضان، عاطف منصور، الكتابات غير القرآنيّة على النقود الإسلاميّة في المغرب والأندلس، القاهرة، مكتبة زهراء الشرق، 2002م.

124. نقود الخلافة العبّاسيّة والقوى المتصارعة في فارس وسجستان (-287 307هـ/ -900 920م)، مجلّة أدوماتو، العدد الرابع، ربيع الثاني 1422هـ/يوليو(تموز)2001م.

125. روملو، حسن، أحسن التواريخ، به اهتمام عبد الحسين نوائي، تهران، بنكاه ترجمة ونشر كتاب، 1970 م.

126. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي ت(1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1400هـ/ 1979م.

127. زيدان، جورجي،تاريخ التمدّن الإسلاميّ، دار الهلال، 1958م.

128. أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلاميّة في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهيّة، القاهرة، لا.ت.

129. زامباور، إدوارد ماكس فون، معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلاميّ، أخرجه زكي محمّد حسن وحسن أحمد محمود، (2ج في مجلد)، القاهرة، مطبعة جامعة فؤاد الأول، 1951-1952م.

130. زكي، عبد الرحمن، القاهرة وتاريخها وآثارها (969ـ1825م)، من جوهر القائد إلى الجبرتي المؤرّخ، القاهرة، دار الطباعة الحديثة، 1966م.

131. السلاوي، أحمد بن خالد الناصري، الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى، د.م، الدار البيضاء، د.ت.

132. سعدون عباس عبد الله دولة الأدارسة في المغرب، دار النهضة العربيّة، بيروت، ط1، 1987م.

133. سلمان، عيسى، مجموعة دنانير أمويّة " كنز أبي صيدا"، مجلة سومر، م 28، 1972م، الجمهوريّة العراقيّة، وزارة الإعلام.

134. سرور جمال الدين،سياسة الفاطميّين الخارجيّة، القاهرة، 1967م.

135. السيّد، فؤاد صالح، مؤسّسو الدول الإسلاميّة، مكتبة حسن العصريّة، بيروت، ط1، 2011م.

136. ج.ود..سورديل، معجم الإسلام التاريخيّ، ترجمة: الدكتور أ.الحكيم، بمشاركة نخبة من الأساتذة الجامعيّين، الدا ر اللبنانيّة للنشر الجامعي، لبنان، 2009 م.

137. سلطان، غانم، جزر العالم (أمثلة وتطبيقات من بحار العالم ومحيطاته دراسة لظروفها الجغرافيّة وتطوّر مراحل الاستقرار فيها ومواردها الاقتصاديّة)، الكويت، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، 1988م.

138. شمّا، سمير، النقود الإسلاميّة التي ضربت في فلسطين، مطبعة الجمهوريّة، دمشق 1980م.

139. ______. أربعة دراهم لها تاريخ، مجلّة اليرموك للمسكوكات، م 4، 1992م.

140. ______. نقود الجزيرة العربيّة أثناء خلافة بني أميّة، مجلّة اليرموك للمسكوكات، 1993م.

141. ______. الفلوس العبّاسية، مجلّة اليرموك للمسكوكات، م8، 1996م.

142. الشرعان، نايف بن عبدالله، "نقود الدولة العيونيّة في بلاد البحرين"، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلاميّة.

143. الشريف، أحمد وآخرون، العالم الإسلامي في العصر العبّاسي، القاهرة، دارالفكر العربيّ، 1995م.

144. شكري، ساجدة، الدينار الإسلاميّ، مجلّة سومر، مجلّد 10، 1954م.

145. الشامي، فضيلة عبد الأمير، أمارة آل زريع بعدن، مجلّة كلّيّة الآداب، العدد(26)، بغداد، 1979م.

146. العزاوي، المحامي عبّاس، تاريخ النقود الإسلاميّة لما بعد العهود العبّاسيّة(ساعدت وزارة المعارف العراقيّة على نشره)، بغداد، ط1، 1401هـ /1981م.

147. تاريخ العراق بين احتلالين، مطبعة التفيض، بغداد، ط1، 1939م.

148. العجابى، حامد، جامع المسكوكات العربيّة بأفريقية، المعهد القوميّ للآثاروالفنون، تونس، سنة1988م.

149. عبد الرحمن فهمي محمّد، إضافات جديدة في مسكوكات الفاطميّين، مجلّة المجمع العلميّ المصريّ، 1970/1971م.

150. العبادي، أحمد مختار، في التاريخ العبّاسي والفاطمي، الإسكندرية، مؤسّسة شباب الجامعة، 1971م.

151. عبد الوهّاب، حسن حسني، خلاصة تاريخ تونس، ط3، تونس، دار الكتب العربيّة الشرقيّة، 1973م.

152. النقود العربيّة في تونس، تونس، مطبعة كتاب الدولة للشؤون الثقافيّة، 1966م.

153. ورقات عن الحضارة العربيّة بأفريقية التونسيّة، القسم الأول، ط2، تونس، 1972م.

154. العش، محمّد أبو الفرج، كنز أم حجر الفضّي، ط1، دمشق، مطبعة طربين، 1972م.

155. ـــــــــــــ. النقود العربيّة الإسلاميّة المحفوظة في متحف قطر الوطنيّ، الدوحة، وزارة الإعلام في دولة قطر، 1984م.

156. ـــــــــــــوآخرون، المتحف الوطني بدمشق "دليل مختصر"، ط1، دمشق، دار الحياة، 1969م.

157. العلي، صالح أحمد، مراكز السكّ الساسانيّة في العراق، مجلّة المسكوكات، عدد 3، 1973م.

158. عبد المولى، محمد أحمد، القوى السنّيّة في المغرب من قيام الدولة الفاطميّة إلى قيام الدولة

الزيديّة، 361-276هـ/972-909م، القاهرة، دار المعرفة، 1958م.

159. محمّد أبو الفرج العش، مصر القاهرة على النقود العربيّة الإسلاميّة، أبحاث الندوة الدوليّة لتاريخ القاهرة، مارس -أبريل 1969م، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1971م.

160. فهمي، عبد الرحمن، النقود العربيّة، ماضيها وحاضرها، القاهرة، المؤسّسة المصريّة العامّة، 1964م.

161. ـــــــــــــ. فجر السكّة العربيّة، مطبعة دار الكتب، 1965م.

162. المسكوكات بحث في كتاب القاهرة تاريخها فنونها آثارها، تحرير: د.حسن الباشا، مطابع الأهرام، القاهرة، 1970م.

163. ابن قربة، صالح، المسكوكات المغربيّة، الجزائر، 1986م.

164. قازان، وليم، المسكوكات الإسلاميّة، ترجمة: د. منذر البكر، مجلّة المسكوكات، العدد الخامس، 1974م.

165. قادوس، عزّت زكي، العملات اليونانيّة والهلنستيّة، الإسكندريّة، دار المعرفة الجامعيّة، ط3، 2001م.

166. القزاز، وداد، الدرهم العبّاسي، مجلّة سومر، م17، الجمهوريّة العراقيّة، 1961م.

167. القيسي، ناهض عبد الرزّاق، موسوعة النقود العربيّة والإسلاميّة، ط1، عمان، دار أسامة للنشر والتوزيع، 2001م.

168. ـــــــــــــ. النقود في العراق، ط1، بغداد، بيت الحكمة، 2002م.

169. ـــــــ. المسكوكات، الكويت، 1982م.

170. قزويني أحمد غفاري، تاريخ جهان آرا (تاريخ زينة الدنيا)، تهران، كتابفروشي حافظ، 1964.

171. القمّيّ، الشيخ عباس (ت 1359 هـ)، الكنى والألقاب، ط1، المطبعة الحيدريّة، النجف، 1970 م.

172. الكتاني، عبد الحيّ، نظام الحكومة النبويّة (المسمّى: التراتيب الإداريّة)، دار الكتاب العربيّ، لا.ت.

173. كلوس كريزروفارنرديم وهانس جورج ماير، معجم العالم الإسلاميّ، ترجمة: الدكتور جورج كتورة، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات، ط2، 1998م.

174. لطفي، مهاب درويش، الدينار العبّاسي في المتحف العراقيّ، مجلّة المسكوكات، عدد 7، 1976م.

175. لينبول، ستانلي، طبقات سلاطين الإسلام، ترجمة: مكيّ طاهر الكعبي، تحقيق: علي البصري، بغداد، 1968م.

176. مشكور، محمّد جواد، موسوعة الفرق الإسلاميّة، تقديم: كاظم مدير شانجي، مجمع البحوث الإسلاميّة، ط1، بيروت، 1415هـ/ 1995م.

177. التاريخ السياسي للدولة العربيّة، ط2، مكتبة الأنجلو المصريّة، 1960م.

178. الفاطميّين ورسومهم في مصر، القاهرة، 1953م.

179. مايسة داود، المسكوكات الفاطميّة، القاهرة، سنة 1991م.

180. مصطفى، شاكر، المدن في الإسلام، ط1، دار السلاسل، 1988م.

181. مغنيّة، محمد جواد، دول الشيعة في التاريخ، النجف، مطبعة الآداب، 1948م.

182. ------- الشيعة في الميزان، دار الشروق، بيروت، لبنان.

183. مؤنس، حسين، المساجد، د.م، عالم المعرفة، 1987م.

184. محمّد أمين صالح، بنو معن ثمّ آل زريع في عدن، مجلّة المؤرّخ العربيّ، العدد(15)، بغداد، 1980 م.

185. ماضي، محمّد عبد الله، دول اليمن الزيديّة، المجلّة التاريخيّة المصريّة، م(3)، ع(1)، مايو1950م.

186. محمود، حسن سليمان، تاريخ اليمن السياسيّ في العصر الإسلاميّ، ط1، بغداد، 1969م.

187. الموسوعة العربيّة العالميّة، مؤسّسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1999م.

188. المجلسي، محمّد باقر بن محمّد تقي (ت 1111 ه)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة

الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط2، 1403 هـ /1983 م.

189. النقشبندي، ناصر، الدرهم الإسلاميّ، الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساسانيّ، بغداد، منشورات المجمع العلميّ العراقيّ، 1969م.

190. ________ الدينار الإسلاميّ في المتحف العراقيّ، بغداد، مطبعة الرابطة، 1953م.

191. ________والبكري، مهاب، الدرهم اللأمويّ المعرّب، الجمهوريّة العراقيّة، منشورات وزارة الإعلام، 1974م.

الرسائل والأطاريح

1. الحدراوي، وسيم عبّود، الحاكم بامر الله (411-386هـ/1020-996م)، رسالة ماجستير غير منشورة، (جامعة الكوفة: 2004م).

2. العبّاسي، بتول جاسم، تطوّر الأحداث السياسيّة بين العبّاسيّين والفاطميّين من سنة 567-296هـ، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلّيّة الآداب، 1973م.

3. مال الله، حيدر لفته سعيد، المعزّ لدين الله الفاطمي وأثره في المغرب ومصر (365-341هـ/975-951م)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلّيّة الآداب، جامعة الكوفة، 2005م.

4. بن قربة، صالح، المسكوكات المغربيّة من الفتح الإسلاميّ إلى سقوط دولة بني حمّاد، رسالة دكتوراة، جامعة الجزائر، 1983م.

5. الجنابي، جنان خضير، المسكوكات الأمويّة المضروبة بمدينة واسط، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، 2003م.

6. دفتر، ناهض عبد الرزاق، المسكوكات الإسلاميّة في العصر البويهيّ في العراق، رسالة مقدّمة إلى كلّيّة الآداب، جامعة بغداد، لنيل درجة الماجستير في الآثار الإسلاميّة، 1973م.

7. الشيخ، علي كاظم عبّاس، مسكوكات الخليفة الناصر لدين الله، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، 1989م.

8. العزاوي، إيمان عدنان، المسكوكات الحمدانيّة، رسالة مقدّمة إلى مجلس كلّيّة الآداب، جامعة بغداد، لنيل درجة الماجستير في الآثار الإسلامية، 1973م.

9. النتشة، يوسف سعيد، سكّة فلسطين منذ الفتح الإسلاميّ حتّى قدوم الصليبيّين، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، 1982م.

10. محمّد فوزي عبد اللطيف، دراسة لمجموعة السكّة العربيّة الإسلاميّة المكتشفة بالجبل الغربيّ بليبيا، رسالة ماجستير، مقدّمة إلى قسم الآثار الإسلاميّة، كلّيّة الآثار، جامعة القاهرة، 2000م.

المجلّات

1. مجلّة المسكوكات (عدد خاص)، قاعة عبد الله شكر الصرّاف للمسكوكات الإسلاميّة في المتحف العراقيّ، نشرته وزارة الإعلام، مديريّة الآثار العامّة، مجلد 1، ج 2.

2. مجلّة النمّيّات البريطانيّة لسنة 1950م، ح1و2 للأستاذ رابينو.

3. مجلّة النمّيّات الألمانيّة لسنة 1904م.

المراجع الفارسيّة والتركيّة

1. بخش، هوشنك فرح، راهنماى سكه هاى ضربى (جكش) ايران ازسال (900 تا 1296) هجرى قمرى (1500/1879) ميلادي، شامل دوره هاى، صفوى، أفغانها، افشارية، زندية،قاجارية، برلين غربي، 1975م.

2. پژوهشى در سكه هاى اولجايتو» طهران، ۱۳۸۸ ش، سكة هاي ايران از اغاز تا دوران زنديه،علي اكبر سر فراز(فارسية)، تهران، 1384هـ.

3. غالب، إسماعيل(همايون، موزة)، مسكوكات قديمة إسلامية قتالوغي، قسطنطينية، 1312هـ.

4. موزة همايون، مسكوكات تركمانية قتالوغي، قسطنطينية، 1311هـ/ 1893م.

5. سيد جمال ترابي طباطبائي، سكه هاى ايران از آغاز تا حمله مغول، تبريز، 1372ش.

6. الأمين، أعيان الشيعة، ج 5، ص475.



العَدْلُ كَمَبْدأ وقِيْمَة في منظومةِ التفكيرِ الإسْلَاميّ

نبيل علي صالح

كاتب وباحث سوريّ

الإسلامُ دينٌ إنسانيّ ورسالة هداية للبشريّة جمعاء للخير والسّلام الفرديّ والمجتمعيّ، والعدلُ هو من القيم الإنسانيّة الأساسيّة التي جاء بها هذا الدين العظيم، وجَعَلها جوهرَ دعوته، ومن مُقَوِّمَاتِ الحياة البشريّة على الصعيد الفرديّ والأسريّ والاجتماعيّ وحتّى السياسيّ.. حتّى أنّ كلمة العادل هي من صفات الله تعالى، وقيمة العدل هي من أهمّ القيم التي نظّر لها ودعا إليها الدين العظيم من خلال القرآن الكريم في قوله تعالى، الذي يحض فيه على إقامة القسط (أي العدل) بين الناس، باعتباره غاية الرسالات والكتب السماوية: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: 25].. والقسطُ هنا -كما يقول كلّ المفسّرين- كنايةٌ عن العدل، عدلُ الحاكم وعدل المحكوم، وعدل كلّ مفردات الحياة التي تتّصل بحركة الفرد البشريّ في معاملاته وسلوكه الذاتيّ والموضوعيّ.

وفي تقريرٍ واضح وصريح لا لبس فيه، لإحقاق العدل وضرورة تطبيقه والخضوع لمقتضياته والتزاماته الكلّيّة، (حتّى لو كُنّا مبغضين لمن نَحْكُم فيهم وعليهم)، يقول الله تعالى في كتابه الكريم:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ﴾

[النساء: 135].

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾[النحل: 90]..

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ﴾[المائدة: 8].

وهكذا فالعدل كان هدف (وغاية) جميع الأديان، ومنها الإسلام، حيث إنّ العدلَ أصلٌ من أصوله، وقيمةٌ معياريّة في دعوته، وليس مجرّد فكرة وعظيّة أو فضيلة أخلاقيّة؛ لأنّه مدخل أساسيّ لإقامة المجتمعات على التوازن والتعاون وتحقُّق المُساواة بين الأفراد بما يفضي إلى الرضى والقناعة والسعي الإيجابيّ في مناكبها.. حيث إنّه عندما تكون العلاقات في المجتمع قائمة على أسس العدل والمساواة، ولا يُميّز بين شخص وآخر وفرد وآخر إلا بناء على معايير العدل والكفاءة، فإنّ الناس سيتحركون بقوّة وفعاليّة -ورضى تام- على طريق الانتظام القانونيّ لبناء مجتمعاتهم وبلدانهم على معايير الحقّ والخير والمحبّة، والتنافس المنتج لتطويرها وتحقيق ازدهارها وإسعاد أفرادها. بما يعني أنّ العدالة في التفكير الإسلاميّ هي فلسفة اجتماعيّة كاملة قائمة بذاتها، لا يمكن للمجتمعات أن تنهض وتتطوّر وتزدهر من دون تحقيقها على كافّة الصعد والمستويات الفرديّة والمجتمعيّة.

ولكن رغم أهمّيّة هذا "المبدأ ـ القيمة" في التفكير الإسلاميّ، لم يبقَ وعي المسلمين له ملازمًا لمعنى انبثاقه النصيّ الأولي، بل تكرّست -في سياقات التطبيق والسيرورة التاريخيّة- جملة إشكالات فكريّة وشبهات كلاميّة بين كثير من علماء المسلمين، طُرِحت حول هذا المفهوم؛ وكانت تحتاج لمعالجات جدّيّة على مستوى محاولة وضع إجابات وافية وشافية لها.. فمسألة العدل تعتبر أصلاً دينيًا في مذهب أهل البيتعليهم السلام، بينما الأمر ليس على هذا النحو، بالنسبة للمذاهب الإسلاميّة الأخرى.. وقد أدّت هذه الاختلافات الفكريّة والعقديّة ـ على هذا الصعيد ـ إلى إثارة دفائن عقول العلماء المتكلّمين قديمًا وحديثًا، ليتحرّكوا مع خطّ العدل بكلّ مفرداته، فيما هو ممكن، وغير ممكن.

وبإمكاننا اليوم ملاحظة النتائج والآثار (السلبيّة) التي تمخّضت عن عدم الالتزام بخطّ العدل الإلهيّ كأصل من أصول الدين لدى كثير من الفرق والملل الدينيّة الإسلاميّة الأخرى،

فقد جوّزت جماعات وتيّارات فكريّة وكلاميّة من المسلمين على الله تعالى فعل القبيح، وبالتالي معاقبة المطيعين، وإدخال الجنّة العاصين بل وحتّى الكافرين؛ ووصلَ الأمر ببعضهم إلى حدّ اعتبار أنّ قمّة العدل الإلهيّ تكمن في ظلمه تعالى وفي جوره وعدم حكمته (تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا).. ويمكن الاستزادة أكثر بالرجوع إلى بعض المصادر في هذا المجال[1].

في الحقيقة، يدرك كلّ إنسان بفطرته أنّ العدل أمر حسن وجميل وجيّد، ويجب الخضوع له والالتزام بكافّة مقتضياته ولو على ذاته ونفسه؛ بينما الظلم شيء قبيح مذموم ومرفوض وتجب مواجهته ومحاربته وعدم الخضوع لمقتضياته. ويستطيع العقل الإنسانيّ ـ من خلال ملكاته وإدراكاته الفاعلة ـ أن يسير ضمن قواعد محدّدة حتّى يصل إلى النتيجة التي تقول: «**الله تعالى عادل لا يجور ولا يظلم**»، فهو لا يحاسب دون فعل وعمل، ولا يثيب ولا يعاقب إلا بعد وقوع الفعل وثبوته، فيما يمثّله موقع الخير أو الشر.

وعلى ضوء ذلك، فالله سبحانه عادل لا يفعل سوى العدل؛ لأنّه ـ كما ذكر المتكلّمون ـ لو كان يفعل الظلم والقبح ـ تعالى عن ذلك ـ فإنّ الأمر لا يخلو عن الصور الأربع التالية[2]:

أنْ يكونَ جاهلاً بالأمر فلا يعلم أنّه قبيح.

أنْ يكون عالماً به، ولكنّه مجبور على فعله، وعاجز عن تركه.

أن يكون عالماً به، وغير مجبور عليه ولكنّه محتاج إلى فعله.

أن يكون عالماً به، وغير مجبور عليه، ولا يحتاج إليه، فينحصر في أن يكون فعله له تشهّيًا وعبثًا ولهوًا..

وكلّ تلك الصور مستحيلة ومحالة وممتنعة على الله تعالى؛ لأنّها تستلزم النقص فيه، وهو تعالى محض الكمال والجمال البديع، فيجب أنْ نحكم بأنّه منزّه عن الظلم، وفعل ما هو قبيح.

---

[1]- جعفر السبحاني، «الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل»، الدار الإسلاميّة، لبنان/بيروت، طبعة أولى لعام 1989م. ج: 1، ص: 599.

[2]ـ محمد رضا المظفّر، «عقائد الإماميّة»، مركز الأبحاث العقائديّة، إيران/قم، طبعة عام:2001م، ص: 65.

وقد أكّد القرآن الكريم على العدل الديني من خلال أنّه ركن وأصل ثابت في مواضع كثيرة؛ ذكرنا سابقًا بعضها.. ونستكمل ذكرها هنا:

﴿ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا﴾[غافر: 3].

﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾[البقرة: 205].

﴿فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[التوبة: 70].

قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾[الجاثية: 21].

وقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾[الأنبياء: 47].

من هنا نجد خصوصيّة العدل وأهمّيّته، من حيث إنّه جذر للأصل الآخر من أصول الدين وهو المعاد (بعث الناس يوم القيامة)؛ على أساس ثبوتيّة صفة العدل كخطّ إيجابيّ فعّال يتحرّك في الدارين، الدنيا والآخرة... وبالتالي تتحقّق الغاية المطلقة في خطّ العدل فيما هو مثاب، وفيما هو معاقب، كأساس للعدل الإلهيّ.

ممّا تقدّم نخلصُ إلى أنّ العدلَ أصل من أصول الدين، لا سيّما أنّه هدف النبوّات وأساس الرسالات وقاعدة المعاد الذي أحصيت عدد الآيات الواردة بذكره في القرآن الكريم، فبلغت زهاء ألف وأربعمائة آية مع التصريح فقط، وأكثر من ألفي آية مع التصريح والإشارة إلى المعاد.. ولعلّ في ذلك خير برهان على صحّة أصالة العدل في خطّ الدين الإسلاميّ، على اعتبار أنّ الذي هو أساس النبوّة والمعاد ـ اللذان هما من أصول الدين ـ هو أيضًا أصل آخر للدين؛ لأنّ أساس الأساس أساس.

العدلُ والظّلمُ في الميزان

بُنِي النّظام الكونيّ والحياتيّ على أساس العدل والحكمة والهدفيّة (الغائيّة)، فلا عبثيّة

ولا فوضويّة، وإنّما هو نظام هادف دقيق منسّق، حكيم وعادل ومتوازن ومتكامل، في بعده الذاتيّ الداخليّ وامتداده الموضوعيّ الخارجيّ.. والمتدبّر في مواقع الحياة والوجود، يرى أنَّ هناك بعض الوقائع والقضايا التي قد يتجمّد عندها وعيه، بحيث يفترض أنّها تتحرّك من موقع الخلل والنقص والظلم، من حيث أصل الفعل والحركة والهدف..

فالإنسان يلاحظ مثلاً وجود ظواهر طبيعيّة غير متوازنة، تخرج من النظام المفترض (أنّه عادل ومنتظم ودقيق وموزون)، لتدخل في باب الصدفة والعبث واللا قانون، كالزلازل والبراكين والسيول والصواعق والكوارث البيئيّة والطبيعيّة المختلفة، وكذلك وجود حيوانات مفترسة، وكائنات حيّة أخرى دقيقة، وما ينجم عن ذلك من خلال توازن حركة الإنسان في واقع الحياة المعاشة من آفات وأمراض وعاهات مؤقّتة أم دائمة.. والأمر لا يقف عند هذا الحدّ، بل هناك أناسٌ من ذوي العاهات المكتسبة أو الموروثة، كأنْ يولد أحدهم فاقدًا لحاسّة من حواسه، أو يعاني من عجزٍ ما في جهازه الحركيّ مثلاً... إلى غير ذلك من الحالات التي بتنا نصادفها ونواجهها كثيراً في حياتنا ومجتمعاتنا.. وهنا يأتينا السؤال:

لو كانَ الخالقُ (الله سبحانه) عادلاً حكيمًا في خلقه وصنعه وفعله، كيف تجتمع صفة العدل (العدل كصفة ذاتيّة للخالق) مع جود هذا الخلل (والظلم) الواقع في الحياة، وعلى أناس محدّدين دون غيرهم، مع انتشار وشيوع مثل هذه الظواهر والحوادث الكثيرة التي قد تشلّ حركة الإنسان وتلغي وجود أيّ معنى لحياته؟!.. ثمّ بأيّ منطق عقليّ وعلميّ (ودينيّ)، يمكن تعليل وتفسير تلك المظاهر والقضايا المعقّدة التي تتحرّك من موقع الظلم والشر على حدّ وعينا لها وفهمنا لحيثيّاتها المختلفة حتّى الآن؟!!.

في الواقع، كانَ التحقيقُ في أصل هذه المسألة، من المباحث الهامّة التي تعود زمنيًّا إلى عهد الإغريق، إبان سطوع فلسفة العقل والحكمة، حيث ذاع ما قاله «أرسطو» في هذا المقام، من أنّ الموجودات الممكنة بالقسمة العقليّة، في بادىء الاحتمال، تنقسم إلى خمسة أقسام:

ما هو خيرٌ كلّه لا شرَّ فيه أصلاً.

ما فيه خيرٌ كثير مع شرّ قليل.

ما فيه شرٌ كثير مع خير قليل.

ما يتساوى فيه الخيرُ والشّر.

ما هو شرّ مطلق لا خير فيه أصلاً.

ثمّ صرّحوا بأنّ الأقسام الثلاثة الأخيرة غير موجودة في العالم، وإنّما الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان[1]..

لهذا نجد أنّه من الأفضل دراسة هذه القضيّة ضمن مستويات ثلاثة:

المستوى الفلسفيّ.

المستوى العلميّ.

المستوى التربويّ.

أوّلًا: المستوى الفلسفيّ:

وفيه نتناول الأمور التالية:

أ- الشرّ بينَ الأصالة والعدم:

إنّ الشّر أمرٌ عدميّ محض، وليست له أيّة أصالة ذاتيّة في هذا الوجود والحياة، بالرغم من النقائص والاختلالات العرضيّة التي نراها ونعاينها أو نسمع عنها في مسيرتنا الحياتيّة، وما زالتْ تتكرّر وتستمرّ منذ بدء الكون والوجود.

---

[1]ـ صدر الدين الشيرازيّ، «الأسفار العقليّة الأربعة»، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، إيران/طهران، تاريخ النشر: 1994م، الجزء: 7، ص: 68 + الإلهيّات على ضوء الكتاب والسنّة والعقل، م، س، ج: 1، ص: 274.

من هنا نجدَ أنّ الحديثَ في أنّ هذه كلّها هي من نوع «العدميّات» و«الفراغيّات»، ووجودها من نوع «النقائص» و«الفقدانات»، فإنّه -من هذه الجهة- هي شرّ.. وعلى هذا الصعيد، هي إمّا أن تكون بذاتها عدمًا أو نقصًا أو فراغًا، وإمّا أن يكون قد نشأ العدم والنقص والفراغ حولها فجعلها تأخذ من صفاته وتكتسب من ذاتيّاته. ودور الإنسان في النظام التكامليّ الضروريّ للكون هو جبران النقائص وملء الفراغات، ومحاولة اقتلاعها جميعًا من صفحة الوجود ما أمكن له ذلك؛ ونحن لا شكّ سنكون مخطئين إذا اعتبرنا وتخيّلنا أنّ للشرور صفًّا معيّنًا ومحدّدًا (بانتظام) من الأشياء تكون ماهيّتها شرًّا محضًا لا خير فيه، وللخيرات صفّ آخر متميّز تكون ماهيّتها خيراً محضًا لا شرّ فيها. والصحيح هنا هو أنّ الخير والشرّ معجونان ومخلوطان مع بعضها بعضًا، ولا يقبلان التفكيك ولا الانفصال.. فأينما وجد في الطبيعة شرّ، فهناك يوجد أيضًا خير، وأينما وجد فيها خير، فالشرّ أيضًا فيه موجود. فالخير والشرّ قد عُجنا في الطبيعة، وركّبا، ولكنّه ليس تركيبًا كيماويًّا، وإنّما هو -كما قال الشهيد الشيخ مرتضى مطهّري- تركيبٌ من نوع تركيب الوجود والعدم؛ فعندما نتحدّثُ مثلاً عن «العمى»، فهذا لا يعني أنّ العمى شيء خاصّ وواقع ذاتيّ ملموس، بحيث يوجد في العين شيء خاصّ يسمّى العمى، قائم وموجود في كلّ عين. وإنّما العمى هو فقدان الرؤية وعدم البصر، وليس له أيّ واقع متميّز بذاته. وهكذا فالخيرات والشرور أيضًا من قبيل الوجود والعدم. بل **الخيرات هي عين الوجود، والشرور هي عين العدم**. ويمكننا أن نضرب على الكلام السابق المثال التالي:

عندما يتوسّطُ القمرُ المنطقةَ بين الشمس والأرض، وبالتالي يقع فيما يسمّى بالمحاق، فإنّ نصفه المواجه للشمس يكون مضيئًا، بينما نصفه الآخر المواجه لنا (نحن سكّان الأرض) يكون مظلمًا، وهذا ناجم عن حالة عدم النور التي تسبّب بها الوضع الأوّل، وبالتالي عندما نقول: إنّ ضياء الشمس هو السبب في إضاءة القسم المنير من القمر، فإنّه لا يجوز لنا أنْ نبحث عن الظلّ والظلمة.. وأن نسأل من أين يشعّ الظلّ.. وذلك على أساس أنّ «**الظلّ والظلمة لم يشعّا من شيء، وليس لهما مبدأ ولا مصدر مستقلّ**»[1].

---

[1]ـ مرتضى مطهّري، «العدل الإلهيّ»، الدار الإسلاميّة، لبنان/بيروت، طبعة عام 1988م، ص158.

ب- الشّرُّ أمر قياسيّ نسبيّ:

نعلم أنّ النسبيّة لا تتحقّقُ إلا من خلال وسائل القياس والمعايرة، وهي تعني قياس بعض الحوادث إلى بعضها الآخر، وحصولنا على مفاهيم منتزعة كالكبر والصغر والطول والقصر والكمّيّة والحجم، وما شاكل ذلك، من الصفات النسبيّة التي ليس لها واقعة بل يصل إليها الذهن -مع توافر عنصر ثالث- يربط بين الموصوف والصفة..

مثال: **الأرض** أصغر من **الشمس**.

الأرض أكبر من **القمر**.

فعلى اعتبار أنّ الأرض قد حازت على صفتي الكبر والصغر معًا، كحكم تعارضي، ونسبة واحدة لموصوف واحد، فإنّنا نجد أنّ الصفتين السابقتين مجعولتان بالعرض وليس بالذات.. أمّا الصفات الحقيقيّة، فليست لها أيّة واقعيّة حقيقيّة بصرف النظر عن وسيط أو رابط معينّ..

مثال: الإنسان كائن عاقل موجود.

الآن، يمكننا القول، إنّ الموجودات المختلفة التي تتحرّك في الحياة، لتسبّب شرورًا وأضرارًا للكائنات الأخرى، ومنها -وعلى رأسها- الإنسان، إنّما تنطلق في حركتها من موقع ما هي عليه من الكمال والبقاء الذاتيّ، وليس من موقع الشرّ المحض، فسمّ الأفعى ـ مثلاً ـ ليس شرًّا بذاته، بل هي شرّ عندما نقيسه للأشياء الخارجة عن الأفعى، كالإنسان مثلاً، وما يسبّبه ذلك السمّ له من أعراض سيّئة تؤثّر على صحّته، قد تؤدّي به إلى الموت الحتميّ؛ أي أنّ سلب الوجود الحياتيّ من الكائن الحيّ هو الشرّ، وليس الشرّ شيئًا مستقلاًّ بذاته، كأصل متميّز في ذات الكائن، ولا يحصل له مصداق إلا بالمقايسة فقط. بمعنى أنّ الشرّ لا حيثيّة ذاتيّة واقعيّة له بالمعنى الجوهريّ..

من هنا يتبينّ لنا أنّ «**المخلوقات هي ذوات هذه الأشياء، وما لها من الصفات الحقيقيّة، وأمّا اتصافها بالشرّ فليس أمرًا حقيقيًّا محتاجًا إلى تعلّق، بل هو أمر قياسيّ يتوجّه إليه الإنسان**

عند المقايسة»[1].. وقد ذكر صاحب الأسفار الأربعة الفيلسوف الشيرازيّ، خُلاصةً لما تقدّم، مفادها:

1 - الشرّ أمرٌ عدمي، وليس أمرًا موجودًا محتاجًا إلى العلّة.

2 - الشرّ ليس مجعولًا بالذات بل هو مجعولٌ بالعَرض.

3 - إذا تَصَفَّحتَ جميعَ الأشياء الموجودة في العالم المسمّاة عند الجمهور شرورًا، لم تجدها في نفسها شرورًا، بل هي شرورٌ بالعرض، خيرات بالذات[2].

ج- ضرورة التفكير والسّعة والارتباط العام:

عندما يقفُ الإنسانُ أمامَ ظاهرة من الظّواهر الشاذّة عن النظام الكونيّ الدقيق والعادل، يفْتَرض ـ للوهلة الأولى ـ أو يظنّ ويخمّن أنّها ناجمة عن الصّدفة العمياء المضادّة للحكمة والاتزان والعدل. لكن هذه النظرة الضيّقة المحكومة لظرفها وزمنها، إنمّا هي ناتجة في الواقع عن جملة من المقدّمات النفسيّة المرتكزة على سطحيّة هكذا لون من التفكير وبساطته وسذاجته، بحيث ترى هكذا إنسان ينطلق في تحليل وقراءة وتفسير تلك الظواهر أو المشاهدات من موقع الأنانيّة الذاتيّة في حركته وفكره، «**فعندما ينظر إلى الحوادث ويرى أنّها تعود على شخصه وذويه ومحيطه بالأضرار، ينبري من فوره إلى وصفها بالشرور والآفات، ولكن هذه الحوادث في الوقت نفسه وبنظرة ثانية تنقّلت إلى الخير والصلاح وتكتسي خلع الحكمة والعدل والنظم**»[3].. إنّ الخفّاش طائر ليليّ يؤذيه النور والضياء، لكن هذا النور هو في حدّ ذاته خيرٌ لنا جميعًا، هذا من جانب.. ومن جانب آخر، فإنّه يجب على الإنسان أن ينطلق في تقديره ووعيه للظواهر والحوادث المختلفة التي يواجهها في حياته من خلال النظرة الشموليّة العامّة، أي من موقع الارتباط العامّ الذي يجعلنا نرى الوقائع والتحوّلات والحوادث كلّها عبارة عن حلقات مترابطة متسلسلة في سلسلة من العلل والمعاليل والأسباب

[1]ـ الإلهيّات للسبحانيّ، مصدر سابق، ج: 1، ص: 280.

[2]ـ صدر الدين الشيرازيّ، «الأسفار العقليّة الأربعة»، م. س، الجزء: 7، ص: 62.

[3]ـ الإلهيّات على ضوء الكتاب والسنّة والعقل، مصدر سابق، ج: 1، ص: 275-276.

والمسبّبات.. حتّى أنّ ما يهبّ من النسيم ويعبث بأوراق المنضدة الموجودة أمامك، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بما حدث أو سيحدث في بقاعٍ أخرى من العالم. وهكذا فنظام الحياة والوجود -والخَلْق كله- بُنِي على أساسِ السّبب والمُسبّب؛ العلّة والمعلول.

د- نظام العلّة والمعلول:

يقوم النظام الكونيّ والحياتيّ على أساس التقدير والتوازن والحكمة الإلهيّة.. يقول تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴿٥٠﴾﴾[القمر: 49-50].

لذلك نجد كيف تسلسلت الأشياءُ ضمن رتب متعدّدة، ذاتيًّا وموضوعيًّا، وذلكَ بحسب ما اقتضته المشيئة الإلهيّة في حاكميتها المتصرّمة والكينونيّة على الوجود كلّه، على أساسَ أنّ اللهَ تعالى هو خالق الوجود وهو علّة العلل، وواجب الوجود. كلّ ذلك من أجل أن يتحرّك كلّ مخلوق في خطّ الحياة، حتّى يصل إلى كماله الممكن له:

قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾[السجدة: 7].

من ذلك يتضح أنّ علاقة العلّة والمعلول -وهي من البديهيّات العقليّة والأوّليّات الفطريّة الخارجة عن إطار الإثبات الحسّيّ- هي الأساس لبناء الكون بذراته ومجرّاته. والعلّة والمعلول مصطلح من المُصْطَلَحات الفلسفيّة والكلاميّة على السَّواء، ويعتبر أهمّ الركائز التي يتكىء عليها الإلهيّون في إثبات وجود الخالق سبحانه وتعالى[1].

وهناك مسائل يعتمد عليها الارتباط العامّ في حركة الحياة والوجود والإنسان.. وهي:

1 - قانون العلّة والمعلول.

2 - ضرورة العلّة والمعلول.

[1]ـ العلّة، هي القوّة الفاعلة والمؤثّرة في غيرها؛ أمّا المعلول فهو الأثر المترتّب على تلك العلّة، والناتج عنها. مثلاً: حمل المرأة هو نتيجة الاتصال الجنسيّ بين الجنسين، الذكر والأنثى. فالاتّصال الجنسيّ علّة والحمل معلول. كذلك: غليان الماء، سببه تعرّض الماء إلى الحرارة. فالحرارة علّة والغليان معلول.

3 - تناسب العلّة والمعلول.

4 - الكون والوجود ينتهيان إلى علل العلل.

فالأصل الأوّل بديهيّ فطريّ إذا صحّ التعبير؛ ويعدّ الأساس الذي تقوم عليه كلّ العلوم، وإنكاره يستلزم إنكار كلّ شيء والاستغراق في السفسطة واللا معنى واللا جدوى.. **الأصل الثاني** فيُبنى على أنّ المعلول عندما يوجد، فلا يكفي القول إنّ العلّة موجودة، بل لا بدّ من كون وجود العلّة ضروريًّا ومطلوبًا بذاته؛ وما دام صدور المعلول من علّة غير ضروري، فإنّه يستحيل وجود المعلول. وكذلك إذا تحقّقت العلّة التامّة لشيءٍ ما، فإنّ وجود المعلول يصبح واجبًا، فيستحيل عدم وجوده. ونستنتج من هذا أنّ أيّ شيء قد وُجد فقد كان (وجدانه) ضروريًّا، وإنّ أيّ شيء لم يوجد فعدمه كان ضروريًّا.. وإذا انتقلنا إلى **الأصل الثالث** وجدناه يعني نوعيّة الارتباط بين العلّة والمعلول، ويفيد أنّ علةً ما، لم تستطع أن توجِد معلولاً آخر غير معلولها؛ وأنّ معلولاً ما، لا يمكن أن يصدر من غير علّته. ومن هذه الأصول الثلاثة نستنتج أنّ للكون نظامًا قطعيًّا وغير قابل للتبديل.. أمّا **الأصل الرابع**، فهو يعني توحيد المبدأ، لنصل إلى الارتباط اليقينيّ العامّ بين كلّ حوادث الكون[1].

فالكون والحياة والإنسان كلّها تدار بسلسلة من القوانين والأنظمة الدقيقة البديعة المتقنة التي تدخل ضمن الإرادة التكوينيّة التي لا تتبدّل ولا تتغيّر، على أساس أنّ هذه الأنظمة العامّة للكون تستلزم حدوث اختلافات وتنوّعات، وبالتالي وجود مراتب في سُلّم الحياة، الأمر الذي يؤدّي ويفضي بالضرورة إلى «انبثاق» النقص والعدم والفراغ. فالأصل خيرّ، ولكن ما يعتري مواقعه الوجوديّة من نقص (كونه معلولاً) يعطينا انطباعًا بأنّ تلك المواقع والمراتب التي حدثت فيها تلك النقائص والفراغات هي شرّ أصيل، مع أنّها مجرّد شرّ عرضيّ.

هـ - الترجيح معدوم والاختلاف موجود:

ويعني **الترجيح** أنْ تتحرك الأشياء في الحياة من موقع التمييز والتفضيل بعد التساوي في الأسباب والاستحقاقات والشروط والقابليّات الواحدة.. وذلك كأصل له علّة موجدة له.

---

[1]ـ العدل الإلهيّ، مصدر سابق، ص140.

أمّا **الاختلاف** فيعني، التفرقة بين الأشياء المتحرّكة من موقع تباينها في مسألة الاستحقاق على أساس أنّ نوعيّة الشيء وكماله الممكن له، ودرجته في السلّم الوجوديّ، يقتضي استحقاقًا معيّنًا.. وبعبارة أخرى: «يكون الترجيح من قبل المُعْطِي، أمّا الاختلاف من قبل الآخِذ»[1].

ولنوضح الأمر بالمثال التالي:

لو قدّمَ طالبان امتحانًا في مادّة دراسيّة معيّنة، وكانا يستحقّان الدرجة نفسها، تبعًا للمقاييس والموازين الموجودة، فإنّ إعطاء أحدهما درجات زيادة على الآخر هو عين الترجيح، وهو لا يحدث إلا من قبل المُصحّح (أي المعطِي)؛ لأنّه هو منشأ الترجيح؛ بينما لو أخذ كلاهما نفس الدرجة فهذا عين العدالة.. ولو خضع طالبان آخران لامتحان آخر، أحدهما يتّصف بالذكاء، والآخر كان كسولاً طيلة العام الدراسيّ، ونتائجهما تدلّ على ذلك، وكتب كلّ منهما الإجابات على حسب معرفته، فلا بدّ أنْ يعطي المصحّح الدرجات لهما على أساس الاختلاف، تبعًا لما قدّم كلّ منهما من أجوبة؛ وذلك لأنّ استعداد الأوّل، يختلف عن الثاني، فالمجتهد استطاع حلّ أسئلته وتقديم أجوبته الصحيحة كلّها، بينما عجز الكسول عن ذلك؛ فهنا نجدُ أنَّ مَنشأ الاختلاف بينهما، ليسَ من ناحيةِ المُعلّم المُصحّح، إنّما من ناحية استعداد كلّ منهما، وقابليّته للتحرّك في إثبات فاعليّته قدراته واكتساباته العمليّة..

نعود مرّة أخرى إلى مسألة الترجيح لنقول: إنّه من الممكن أن يصطدم الإنسان في واقعه بنماذج تنطبق ـ تبعًا لفهمه ـ مع مسألة الترجيح، كأن يشاهد طفلاً خُلق مشوّهًا، أو أصيب بعاهة معيّنة قد لا يبرأ منها أبدًا.. وهنا قد يتبادر إلى ذهن أيّ إنسان يرى ويشاهد، التساؤل التالي: يا ترى ما هو ذنب هذا الطفل البريء، الذي يتحمّل كلّ هذا الألم الممض والعذاب المستمرّ طيلة حياته، ومن هو المسؤول عن عاهته الجسديّة أو العقليّة؟! أليسَ ترجيحًا أم هو اختلاف؟!..

في الحقيقة: من الخطأ الظنّ بأنّ الخالق (الله تعالى) قد فرّق -وميّز- بين هذا الإنسان المشوّه وبين غيره من الناس المعافين الأصحّاء؛ ذلك لأنّ التّرجيح لا وجود له في أصلِ الخلق والحياة؛ لأنّه ظلم قبيح، والله تعالى عادل لا يرتكب القبيح ولا يظلم أحدًا، ولكن

[1]ـ العدل الإلهيّ، ص128.

هذا الوضع غير المتوازن (والذي نأخذ عنه نحن كبشر انطباعات سلبيّة وسيّئة) ينطلق من موقع الاختلاف والتفاوت على أساس أنّهما لازمان ذاتيّان من لوازم المخلوقات، ولازمان لنظام العلّة والمعلول، ممّا يؤدّي إلى تحقيق التكامل الحياتيّ.

وهنا قد يقول البعض: ألا توجد حكمة معيّنة من هذا العمل الاختلافيّ -إن صحّ التعبير-؟! بمعنى آخر: ألا يريدنا الله تعالى أن نتدبّر حقيقة هذا الاختلاف على أساس أن نأخذ منه حكمة معيّنة نستفيد منها في خطّ الحياة؟!.. إنّ الحكمة تتحرّك في إطار المعنى الحقيقيّ من موقعين:

الأوّل، في حقّ الله تعالى: بأنْ يوصلَ الأشياءَ المختلفة -ضمن استعداداتها وقابليّاتها- إلى كمالاتها الممكنة لها.

الثاني، في حقّ الإنسان: على اعتبار أنّ العملَ الإنسانيّ الهادف، والمتحرّك باتجاه الكمال والهدف المرجوّ في خطّ الحياة الإنسانيّة، هي حكمة ذاتيّة على أساس سلوكيّة الإنسان باتجاه معرفة النظام الأكمل.

فإذا عرفنا ذلك أمكننا القول، إنّ الله تعالى حكيم في فعلِهِ وإبداعه، وفي كلّ حركة من حركات الكون والوجود.. لكنْ هل يوجد هناك أيّ مغزى أو معنى، في أن تتحرّك المصلحة والحكمة في خطّ الله تعالى، في الفعل الإنسانيّ ترجيحًا وتمييزًا؟!

في الواقع، من غير الحكمة أنْ نقرّر، أنّ الله تعالى -لمصلحة أو حكمة منه- قد خلق أمرًا سلبيًّا معيّنًا في مقابل الأمر الإيجابيّ، على أساس أن يكون لأحدهما معنى بمعرفة الأخر كاللذة والألم مثلاً..؛ ذلك لأنّ الله تعالى قادر على أنْ يعطينا درسًا وعبرةً وحكمة من وراء حالة أو فعلٍ معينّ موجود -هو مبدعه و خالقه- من دون أن يلجأ إلى السلوك الترجيحيّ، على اعتبار أنّ ذلك يعتبر نقصًا في معنى (وأصل) عدالته (تعالى الله عنها).. بمعنى آخر: إنّ الترجيحات والشرور لا يمكن تفسيرها بالحكمة والمصلحة؛ لأنّ الله تعالى قادر على إيجاد فوائد الترجيحات والشرور دون أن توجد هذه الوسائل المعكّرة لصفو المخلوق والمكدّرة

لحياته[1]. كأن يكون مشلولاً أو أعمى أو ما شابه ذلك.. وقد ذكر العلاّمة الشهيد مرتضى المطهّري(ره) أشكالاً مميّزة، حول مسألة الحكمة والمصلحة الغائيّة، حيث يقولُ: «..ونظام الأسباب والمسبّبات بالنسبة إلينا يعتبر أمرًا متعيّنًا، أمّا بالنسبة إلى الله تعالى فإنّه لا يشكّل سوى اختيار واحد من عدّة اختيارات.. فنحن من يمكن أن نتصفَ بالحكمة، وليس الله، وفعلنا هو الذي له قابليّة الاتصاف بالحكمة، عندما يتطابق مع النظام الموجود، وليس فعل الله هو الذي عين النظام؛ لأنّ هذا النظام لم يخلق مشابهًا نظامًا آخر. والله سبحانه قد خلق نظامًا فإذا تعرّف عليه الإنسان، وعمل وفقه فقد أدّى عملاً حكيمًا..»[2].

فإذا ادّعى إنسانٌ أنّ الله سبحانه خلق العالم وجعل نظامه قائمًا على أساس العلل والمعلولات، المقدّمات والنتائج لكي تتّضح حكمته وعلمه لعباده، ولكي يكون ذلك وسيلة لوصولهم إلى معرفته، وإلا فلو كان النظام والإتقان معدومين ولو كانت الصدفة هي المتحكّمة، وبعد أيّة مقدّمة يمكن أن تجيء أيّة نتيجة، لانعدمت كلّ الطرق المؤدّية إلى معرفة الله..!؟.. أجبناه بأنّ هذا الموضوع -وهو أنّ حصول المعرفة للعباد متوقّف على مشاهدة النظام الحكيم في الخلقة- معناه أنّ هناك نظامًا قطعيًّا ضروريًّا يحكم العالم، مع أنّنا قد أثبتنا فيما مضى، أنّ التوسّل بالأسباب للوصول إلى النتائج، أمر خاصّ بالعباد، وليس شاملاً لذات الله، فمن الممكن لله سبحانه إيصال المعرفة لعباده دون الاستفادة من هذه الوسيلة[3].

قال تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[السجدة: 7].

العدلُ بالمعنى العلميّ والتربويّ

طبعًا، لا يقتصرُ العدل على البعد الذاتيّ الدينيّ على صعيد التوحيد، بل يتعدّاه إلى البعد الحياتيّ والموضوعيّ للبشريّة في كلّ مجالاتها وعلاقاتها الخاصّة والعامّة، في شموليّة أفعالها وخصوصيّاتها، في التصرّفات والسلوكيّات البشريّة، في فكرها وتصوّراتها وانتماءاتها.. فهو قيمة مطلقة لا يدخلها تقييد أو تكبيل، خاصّة مع كونها صفة ذاتيّة لواجب

---

[1]ـ العدل الإلهيّ، ص122.

[2]ـ المصدر نفسه، ص280.

[3]ـ المصدر نفسه، ص121.

الوجود.. وقد دلّت النصوص الشرعيّة كلّها (قرآن-أحاديث) على ذلك كلّه. يقول تعالى، آمرًا الناس بسلوك طريق العدل، والحكم بموجبه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ﴾[النساء: 58]. فمع العدل تستقرّ العلاقات الاجتماعيّة البشريّة، ويأمن الناس على حياتهم وعيشهم ومتطلّبات وجودهم ومستقبلهم، ويشعرون بالاطمئنان النفسيّ والسلوكيّ، بما يدفعهم للعمل الخلّاق المنتج، وبناء الحياة البشريّة وعمرانها على أسس متوازنة صحيحة، فتتزايد الخيرات والموارد، وتكثر الأرزاق، ويأخذ كلّ ذي حقّ حقّه.. يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَوِ ٱلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَۚ إِن يَكُنۡ غَنِيًّا أَوۡ فَقِيرٗا فَٱللَّهُ أَوۡلَىٰ بِهِمَاۖ فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلۡهَوَىٰٓ أَن تَعۡدِلُواْۚ وَإِن تَلۡوُۥٓاْ أَوۡ تُعۡرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٗا﴾[النساء: 135].

إذًا العدلُ -في شرعة الإسلام- فريضةٌ واجبة، وليسَ مجرّد قيمة أو حقًّا قابلاً للمساومة يمكن لصاحبه تركه وإهماله أو التنازل عنه والتفريط به لهذا أو ذاك. ففي النهاية هناك حقّ عامّ حتّى لو تنازل صاحب الحقّ عن حقّه، وهذا الحقّ العامّ هو حقّ الله تعالى الذي هو تماميّة تنفيذ حركة العدل. فهو فريضة واجبة، فُرضت بنصّ القرآن على الرسول وأتباعه.. يقول تعالى: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدۡعُۖ وَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡۖ وَقُلۡ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٖۖ وَأُمِرۡتُ لِأَعۡدِلَ بَيۡنَكُمُۖ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمۡۖ لَنَآ أَعۡمَٰلُنَا وَلَكُمۡ أَعۡمَٰلُكُمۡۖ لَا حُجَّةَ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمُۖ ٱللَّهُ يَجۡمَعُ بَيۡنَنَاۖ وَإِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ﴾[الشورى: 15].

كما فرضَ كقيمةٍ ومبدأ وحقّ على الحكّام والولاة في عملهم على إحقاق الحقوق وإيصال المجتمعات إلى برّ الأمان في السعي لإقامة مجتمعات العدل والإنسانيّة والكرامة.. يقول بنصّه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾[النساء: 58]. بل لقد أنبأنا الله سبحانه وتعالى أنّ هذه الأمانة -التي فرض على الإنسان حملها وأداءها- كانت هي المعيار الذي تميّز به الإنسان وامتاز على غيره من المخلوقات؛ ﴿إِنَّا عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلۡجِبَالِ فَأَبَيۡنَ أَن يَحۡمِلۡنَهَا وَأَشۡفَقۡنَ مِنۡهَا وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومٗا جَهُولٗا﴾[الأحزاب: 72].. ومن المفسّرين من قال: إنّها أمانات الأموال والعدل بين

الناس[1]. طبعًا هناك مفسرّون آخرون قالوا بأنّها أمانة بناء الأرض وإعمارها بناء على معيار المسؤوليّة في خطّ الله تعالى.

وهذا الشمولُ لفريضةِ العدلِ (والعمومُ لضرورتها)، يحدّثنا عنه الرسول الكريمﷺ عندما يدعو الآباء إلى العدل بين أبنائهم في قوله: «**اعدلوا بين أبنائكم**»[2]، وعندما ينهى الولاة عن غشّ الرعيّة في قوله: «**ما من عبدٍ يسترعيه اللهُ رعيّة يموت يوم يموت، وهو غاشٌّ لرعيّته إلا حرّم اللهُ عليه الجنّة**»[3]؛ وعندما يحدث الولاة عن تكافؤ «العقد» بينهم وبين رعيّتهم؛ ويحذّرهم من التفريط بما عليهم تجاه الرعيّة، فيتحدّث إلى الرعيّة عن علاقتهم بالأئمّة، فيقول: «**إنّ لهم ـ** أي الأئمّة ـ **عليكم حقًّا، ولكم عليهم حقًّا مثل ذلك، ما إن استرحموا فرحموا، وإن عاهدوا وفوا، وإن حكموا عدلوا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين**»[4]؛ وعندما يتحدّث عن وجوب شمول العدل لكلّ الميادين؛ عدل الولاة في الرعيّة؛ وعدل القضاة في الأحكام؛ وعدل الإنسان في أهل بيته؛ الفرد، والأسرة، والمجتمع[5].

هذا هو معيار «العدل»، كضرورة إنسانيّة واجبة، بكتاب الله وسُنّة الرسولﷺ والأئمّة الأطهارعليهم السلام.. يقول الإمام عليّ بن أبي طالبعليه السلام في وعيه لقيمة العدل على الصعيد الاجتماعيّ الواقعيّ: «**إن الله فرض في أموال الأغنياء أقوات الفقراء، فما جاع فقير إلا بما متّع به غنيّ، إنّ الغنيّ في الغربة وطن، والفقر في الوطن غربة، وإنّ المقلّ غريب في بلدته، أنتم عباد الله، والمال مال الله، يقسم بينكم بالسويّة، لا فضل فيه لأحد على أحد**»[6].

[1]ـ القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصريّة، مصر/القاهرة، ج14، ص254.

[2]ـ صحيح مسلم، الجزء: 3، ص: 1243، نقلاً عن: صيد الفوائد. الرابط: https://saaid.net/tarbiah/10.htm.

[3]ـ المصدر نفسه.

[4]ـ أبو نعيم الأصبهانيّ، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار السعادة، مصر/القاهرة، طبعة عام 1974م، ص27.

[5]ـ محمّد عمارة، ضرورة العدل.. فريضة إنسانيّة وحقّ واجب للمؤمن أو الكافر، مجلّة المجتمع الكويتيّة، العدد2079، شهر كانون الثاني 2015م، ص39.

[6]ـ ابن أبي الحديد المعتزليّ، شرح نهج البلاغة، طبعة القاهرة لعام 1976م، ج7، ص37.

ثانيًا: المستوى العلميّ:

بعد أنْ ناقشْنَا المستوى الفلسفيّ لقيمة العدل، نتابع هنا ما يتعلّق بهذه «القيمة-المبدأ» على الصعيد العلميّ المدروس من خلال الجوانب التالية:

أ - الظواهر الطبيعيّة:

يسوق بعض المتعلّمين مثالاً عن الخلل في فكرة العدل كقيمة معياريّة كونيّة انبثقت أساسًا من معنى العدل الإلهيّ.. والمثال هو ثوران البراكين.. فلو كان العدل هو القانون الحقيقيّ الناظم لحركة الوجود والحياة، فكيف يمكن أنَّ نفسّر ما ينتج عن البراكين والزلازل من مآسي وكوارث وآثار ضارّة على الحياة والإنسان..؟!..

لقد أثبتَ العلماءُ أنّ البراكينَ، في حركتها ومخاضاتها، وما تلفظه من سوائل بركانيّة حارّة تدعى اللافا LAVA، تؤدّي إلى آثار إيجابيّة نافعة للحياة، حيث تتجدّد التربة وتصبح اللافا -بعد خمود البراكين- من أخصب أنواع الترب الزراعيّة الموجودة في الطبيعة، كذلك يترتّب على الزلازل (في مقابل شرورها) خيرات كثيرة للبشر ومنافع للناس، على أساس أنّ هذه الزلازل، التي ذكر العلماء أنّ أحد أسبابها تكمن في حدوث جاذبيّة القمر التي تدفع قشرة الأرض الزراعيّة المحيطة، ممّا يؤدّي إلى حدوث ظاهرة «المدّ والجزر»، وهذا يفيض المياه والخيرات على الأراضي الزراعيّة المحيطة، فتُسقى المزارع والترب، ممّا يساهم في نموّ المزروعات والمحاصيل الزراعيّة المختلفة، وبالتالي اخضرار الحياة بالعطاء للإنسان والحيوان.

كذلك نجد أنّ حركة الرياح تنطوي على فوائد جمّة وكثيرة (في نفس الوقت الذي يسبّب فيه بعضها دمارًا أو خرابًا) من تحريك السحب المولدة للمطر، ودفع حركة سحب المليئة بالتلوّث الناجم عن دخان وأبخرة كثير من المصانع والمعامل، وهي تبدو إلى اليوم (الرياح) وسيلة فعّالة لتلقيح الأزهار بنقلها الأبواغ من مكان إلى آخر.

أمّا بالنسبة للصواعق، فقد وجد أنّها تسبّب منافع للبشريّة من خلال إحداثها للنترات المختلطة بالأكسجين والنتروجين، حيث يحتاجها النبات، وتعمل على إعطاء التربة

خصوبتها الملائمة للزراعة.. إلى غير ذلك من الفوائد الكثيرة الناجمة عن حركة الظواهر الطبيعيّة الكثيرة التي ينظر إليها من زاوية أنّها شرور وظلم للناس (كنظرة جزئيّة)، أي نتيجة النظر إليها فقط من زاوية بعض آثارها السلبيّة، الأمر الذي يؤدّي إلى إقرارنا لحقيقة أنّ الخير والشرّ ممزوجان مع بعضهما البعض، لكن جانب الخير يرجح جانب الشر، فيكون المجموع خيراً لا شرًّا. يقول تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ ﴿١٢﴾ وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِۦ وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمْ يُجَٰدِلُونَ فِى ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ﴾[الرعد: 12-13].

ب- الإنسان ونقص الخلقة:

إنّ ما نشاهده في حياتنا ـ من حالات النقص في الخلقة عند الإنسان، وفي مجموع هذه الحالات ـ لا يشكّل إلا نسبةً ضئيلة جدًّا من حيث عدد ونسبة الأفراد الكاملين في نموّهم وحركتهم وخلقهم، إلى حدّ يمكن القول بأنّ تلك الحالات استثنائيّة في حركة البشريّة وهي لا تمثّل شيئًا كبيراً.. وقد أثبت العلم الحديث أنّ هناك مجموعة من العوامل والمسبّبات المؤدّية إلى حدوث النقص في النموّ الجنينيّ داخل الرحم.. ففي النهاية، الحياة تسيّرها قوانين ونواميس ومعايير ونواظم أودعها الله فيها.. وإذا عرفنا ذلك مع معرفة نسبيّة هذه الحوادث قياسًا للمجموع الكامل العامّ، يمكن أن نؤكّد بأنّ عدم التقيّد بالقوانين المعروفة اللازمة لكمال النمو عند الجنين أو حتّى بعد ولادته، سيؤدّي حتمًا إلى هذا النقص وحدوث الخلل العضويّ.. فالله تعالى أودع النظم والقوانين في الكون، وهي علّة لوجود هذا الكون، وجعل لكلّ شيء سببًا مباشرًا أو غير مباشر.. والإنسان بعقله ووعيه قادر على الوصل إليها، وعندما لا يتمكّن من معرفة كثير منها فهذا لا يعني مطلقًا عدم وجودها.. لكن بالبحث والتقصّي والتدقيق والتأمّل والتعلّم ومراكمة الخبرات والتجارب سيصل إلى كثير منها.. فالله يسبّب الأسباب ويطلب من الإنسان معرفتها والوصول إليها كي لا يكون هناك حرج، ولتقع المسؤوليّة على من قام بها.

فمثلاً، من الجائز أنْ تكون الأمّ ـ التي وُلِدَ لها طفلٌ مشوّه ـ قد تناولتْ خلال فترة حملها أدوية محظورة، أو مارست عادات ضارّة، بما يؤثّر سلبًا على نموّ جنينها وعلى مجمل حياته

اللاحقة بعد الولادة.. أو تكون قد تعرّضت لوضع معينّ يتناسب عكسًا مع صحّة جنينها وسلامة نموّه الطبيعي، حيث إنّه من الممكن أن يختلّ الواجب الوظيفيّ للمشيمة التي تفرز هرمونات لازمة للحمل، وتغذّي الجنين. وكذلك فقد تحدث زيادة في مدّة الحمل، ممّا يؤثّر على حياة الجنين والأمّ معًا، حيث ينقص الأكسجين (O_2) القادم إلى الجنين بسبب قلّة المبادلات الغازيّة، الأمر الذي ينجم عنه تعرّض الجنين لتشوّهات معيّنة، وقد يموت عقب ولادته، أو قد يولد ميتًا.

كما ويُلاحظ أنّ بدء التشكّل الإنسانيّ- تخلق الجنين بهيئة الإنسان- عند الجنين يبدأ في الأسبوع الحادي عشر فما بعد، حيث يمرّ الجنين خلال هذا الوقت، بأدقّ مراحله وأخطرها؛ لأنّها مرحلة التخلّق حيث يتمّ تمايز الأعضاء والأجهزة المختلفة.. كلّ ذلك يسير على أساس أنّ كلّ حركة من حركات الجنين لازمة لنظام العلّة والمعلول، وقد يؤدّي سبب معيّن طارئ داخليّ أو خارجيّ إلى نتيجة سيّئة في ذاتها ـ خصوصًا أثناء هذه الفترة الخطيرـ تحمل المعاناة والشقاء من ناحية ذاتيّة.. وقد تثمر وتفيد الخطّ الطبّيّ العام، من خلال البحث عن علّة هذا المرض الذي سبّب التشوه، وأدّى بالتالي إلى حدوث النقص في خلقة هذا الإنسان أو ذاك. وقد سبق أنْ أكّد ستون باحثًا اجتمعوا في المقرّ الطبّيّ لمنظّمة الصحّة العالميّة في كوبنهاغن في شهر تشرين الأوّل عام (1991م) على أنّ تلوّث البيئة قد يكون مسؤولاً مباشرة عن تشوّهات الأجنّة ومشاكل النموّ.. وأضافوا أنّ تشوّهات الأجنّة باتت مشكلة دوليّة تعود بشكل خاصّ إلى انتشار الزئبق والرصاص والأوكسيدات التي تشكّل سمومًا وكلّها تأثيرات ضارّة جدًّا على الصحّة العامّة..[1].

فالإنسانُ إذًا هو المسؤولُ بالفعل الحركيّ، والله تعالى بالتسبيبِ العامّ.. لذلك فمن المحال على ذات الله المقدّسة ـ التي أبدعتْ خلقَ الإنسان وصوّرته في أحسن تقويم ـ أنْ تشوّه صورته وهيئته لغاية أو لحكمة.. والله تعالى قادرٌ على إظهار الحكمة في الفعل، من غير نقص أو مشقّة أو تكدير لصفو خلقة الإنسان وكمال هيئته وتكوينه.

قال تعالى: ﴿ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[طه: 50].

[1]ـ صحيفة تشرين السوريّة، تاريخ: 1991/10/12م.

قال تعالى: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ﴾[غافر: 64].

ج- التوازن البيئيّ:

إنّ الانسجاميّة التكوينيّة في حركة الكائنات الحيّة، على اختلاف درجاتها، توضّح للمتدبّر في حيثيّاتها المختلفة، أنّه لا بدّ أنْ يكون هناك غاية سامية من جرّاء وجود هذا الكمّ الكبير من التنوّع الهائل في هذه الكائنات الحيّة، وقد بحث العلماء في السلوكيّات الفيزيولوجيّة للكائنات التي وقعت تحت اختباراتهم، فوجدوا أنّها تؤدّي عملاً معيّنًا يتناسب مع طبيعتها العضويّة، بحيث إنّها تنطلق من موقع الهدفيّة ـ لا العبثيّة ـ كما فطرها الله سبحانه، وأوصلها إلى كمالها الوجوديّ الممكن لها.

فالبكتيريا ـ مثلاً ـ سلاحٌ فعّال لمواجهة أزمة البيئة التي سبّبها الإنسان، وتصنّعه في الحياة.. حيث تقوم هذه الكائنات الحيّة الدقيقة بتخلّص الإنسان من كثير من الآثار المدمّرة للمبيدات على الترب الزراعيّة وغير الزراعيّة.. وهناك بكتيريا تعيد تنقية مياه المجاري، إلى مياه صالحة للشرب، فتلك تستطيع أن تمدّ الإنسان بمركّبات طبيعيّة.

كلّ ذلك يدخل تحت ما يسمّى بعلم «البيوتكنولوجيا» أو التقنيّة الحيويّة[1].. يقول العالم الأمريكيّ باري كومونر ـ أحد أبرز علماء البيئة في العالم ـ في كتابه الدائرة المقفلة The closing Circle: «إنّ المتتبّع لطبيعة العلاقات الكونيّة، يرى بأنّها علاقات مترابطة ومتكاملة، فكلّ نتيجة هي أيضًا سبّب.. ففضلات الحيوان تصبح غذاء لبكتريا التربة، وما تفرزه البكتريا يغدو غذاء للنبات، كما أنّ النبات هو قوت الحيوانات، وهكذا... ويوجد أمثلة أخرى كثيرة حيّة، يؤكّد فيها العلم، وعلى نحو قاطع، على أنّ الحكمة والعدالة موجودتان في كلّ تفكيره. جزئيّة كانت أم كلّيّة، من نواحي الحياة والكون والإنسان... ولا أساسَ أبدًا لتلك الحالات الشاذّة التي يقضي فيها البعض أو قضيّة شاذّة تتناسب ومحدوديّة علمه وسذاجة تفكيره...».. ولو وقف كلّ إنسان عالم على علمه الضئيل و نسبة علمه إلى ما لا يعلمه لرجع القهقريّ قائلا: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾

[1]ـ مجلّة الكويت، العدد: 93، ص: 60، لعام 1990م.

[الإسراء: 85][1]. يقول العالم الإنكليزيّ وليم كروكس (مكتشف إشعاع المادّة، والمخترع لكثير من وسائل التجارب الكيميائيّة وأدواتها: «من بين جميع الصفات التي عاونتني في مباحثي النفسيّة، وذلّلت لي طريق اكتشافاتي الطبيعيّة، و لو كانت تلك الاكتشافات أحيانًا غير منتظرة، هو اعتقادي الراسخ بجهلي»[2].

ثالثًا: المستوى التربويّ:

إنّ الإنسان الذي يألف نمطًا حياتيًّا أحاديًّا، ويتحرّك فيه من موقع إنسانيّته في خطّ الحياة، سيصل -كما تؤكّد التجارب والخبرات الحياتيّة- إلى حالة من حالات انعدام الراحة والطمأنينة.. إنّه الفراغ واللا استقرار.. حيث ستواجهه الكثير من الصعوبات والعقبات في مسيرته ومحطّات الحياة المتنوّعة التي سيقف فيها.. وهذا لا شكّ هو نوع من التربية الحياتيّة العمليّة التي لا بدّ وأن توقظ وعيه الذاتيّ، وتثير في نفسه دوافع التحرّك بعزيمة وإرادة، بحيث تصقل نفسه وجسده، لكي يواجه الحياة بكلّ قوّة وثبات ووعي.

من هنا تكون المصائب التي تعترض سير الإنسان في الحياة، بمثابة الطرق والوسائل التربويّة الخارجيّة التي تسهم في تثبيت موقعه وتدريبه على العيش بثقة وقوّة وطمأنينة، فيما تؤدّي إلى تفجير الطاقات البشريّة الكافية، وسلوك الحياة في خطوط البحث والمعرفة على حسب المبدأ القائل «الحاجة أمّ الاختراع».. وقد أكّد كثير من الباحثين والعلماء على أنّ أكثر الأفكار والنظريّات والطروحات التي سادت في الزمن الغابر، لم تتوضّح، ولم تتحرّك في خطّ الإنسانيّة، بحيث تشهد نموًّا حركيًّا دائبًا، إلا في خضمّ الأزمات المعقّدة من صراعات وحروب وكوارث.

لذلك، فإنّ تفتّح المواهب وتكامل الطاقات، وتفجّرها في حركة الحياة من القوى الكامنة والساكنة إلى فعليّة الحركيّة التكامليّة، تستلزم تعرُّض الإنسان إلى البلايا والصعاب والمصائب فيما يطلق حركة الفكر في عقله، ليحوّلها إلى قوى مثارة ومتحرّكة في الواقع المعاش، من أجل تقديم نماذج من الواقعيّة الفعليّة، من حيث الاختراع والإبداع بإطلاق القوى الكامنة من

[1]ـ جعفر السبحاني، «الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل»، الدار الإسلاميّة، بيروت/لبنان، طبعة1 عام 1989م، ج1، ص278.

[2]ـ محمد فريد وجدي، «على أطلال المذهب المادّيّ»، طبعة القاهرة، لعام 1969م، ج1، ص136.

مواهب وطاقات.. ففي الشدائد تعرف النفس، وتشتدّ قوى الذات الكامنة، وتتفتّح القدرات الذاتيّة.. فلا تشتكوا من صعوبات الحياة وتعقيداتها، ففي عمقها خير كثير.. يقول تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥﴾ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٦﴾﴾[الانشراح: 5-6].

ويمكننا من خلال قوله تعالى: ﴿أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّآ أَخَذْنَآ أَهْلَهَا بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ﴾[الأعراف: 94]، أن ندخل في مسألة التكامل الأخلاقيّ، على أساس أن تعرض الإنسان للمصائب والمشكلات والأحوال الصعبة في مواجهاته الحياتيّة، يعتبر بمثابة المنبّه القويّ له لكي يعود إلى طريق الحقّ وجادة الصواب وطريق الاستقامة، تمامًا كما يضرب الطبيب مريضه عندما يفقد وعيه، كوسيلة لإيقاظه واستعادة وعيه.

ويمكننا أن نشير هنا إلى أنّ المصائب قد تكون أيضًا حالة اختبار للإنسان في رحلته الحياتيّة على اعتبار أنّها تمثّل امتحانًا فعليًّا، فيما يمكن أن يعطيه ذلك من حالات الثبات أو عدم الثبات على النهج الصحيح الحقّ من جهة، وفيما يمكن أن يكون ذلك سبب لمعرفة نعَم الله تعالى على عباده، وتقديرها من الجهة ثانية.. قال تعالى: ﴿نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾[الأنبياء: 35].

عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «**إنّ الله ليغذّي عبدَه المؤمن بالبلاء، كما تغذّي الوالدة ولدها باللبن، وإنّ البلاء إلى المؤمن أسرع من السيل إلى الوهاد، ومن ركض البرازين.. وأنّه إذا نزل بلاء من السماء إلى الأرض بدأ بالأنبياء ثمّ بالأوصياء، ثمّ الأمثل، فالأمثل**»[1].

وهكذا وجدنا، كيف أنّ المصائب ليست شيئًا سلبيًّا دومًا، بل تختزن في داخلها إيجابيّات نفسيّة وتربويّة وعلميّة، تنطلق عمومًا من موقع تربية الأرواح في عمق حركة الشدائد والشرور، ومحاولة اكتشاف السعادة من صلب الألم، بحيث يتفتقُ الإبداع في الشدّة والموهبة في البلاء، على أساس أنّ الإنسان لا يشعر بلذّة إلا بوجود الألم، فسعادتنا -في كثير من الأحيان- تكمن في وعي المصائب التي نمرّ بها.. أجل المصائب والبلايا نعم عظيمة، لا بدّ من تقديم الشكر لله عليها.. إنّها نعم تجلب لنا بصورة مصائب، كما تتجلّى المصائب أحيانًا بصورة الرحمة.. فمن الواجب أن نكون شاكرين لله على هذه البلايا. وعلى أيّة حال

[1]ـ محمّد باقر المجلسي، «بحار الأنوار»، الجزء81، ص195.

فلا بدّ من ملاحظة أنّ كون النعمة نعمة، وكون النقمة نقمة، يرتبط بنوعيّة ردّ فعلنا إزاءها.. فنحن نستطيع أن نبدّل جميع النقم إلى نعم فضلاً عن النعم التي تتجلّى بصرة رحمة، ونحن قادرون أيضًا أنْ نبدّل جميع النّعم إلى مصائب فضلاً عن النعم التي تَصِلُنا بلباس البلاء[1].

إنّ الله تعالى يأمر بالعدل والمحبّة والإحسان والعفو والخير والسلام والوئام بين الناس، وهو لا يرضى إلا بالطيب والخيرّ.. وهو أقام الوجود على العدل والاختيار، لتكون المسؤوليّة واقعة عمليّة على الفرد، فلا جزاء بلا مسؤوليّة واختيار.. والله أرادنا أحرارًا؛ والحرّيّة اقتضت الخطأ.. ولا معنى للحرّيّة من دون أن يكون لنا -نحن كبشر نسبيّين ومحدودين وشكّاكين- حقّ التجربة والخطأ والصواب، والاختيار الحرّ بين المعصية والطاعة..

طبعًا من البديهيّ القول بأنّه كان في قدرة الله أن يجعلنا جميعًا أخيارًا، وذلك بأن يقهرنا على الطاعة قهرًا، وكان ذلك يقتضى أن يسلبنا حرّيّة الاختيار، وبالتالي المسؤوليّة.. فهل يعقل أنْ يحاسب الله تعالى إنسانًا يجبره على فعل الشرّ؟! طبعًا لا.. وفى دستور الله وسنّته أنّ الحرّيّة مع الألم أكرم للإنسان من العبوديّة مع السعادة.. ولهذا تركنا نخطئ ونتألّم ونتعلّم، وهذه هي الحكمة في موضوع بالشرّ ووجوده العرضيّ.. ومع ذلك فإنّ النّظر المنصف المحايد سوف يكشف لنا أنّ الخير في الوجود هو القاعدة وأنّ الشّر هو الاستثناء.. فالصحّة مثلاً هي القاعدة والمرض استثناء، ونحن نقضي معظم سنوات عمرنا في صحّة، ولا يزورنا المرض إلا أيّامًا قليلة. وبالمثل الزلازل هي في مجملها بضع دقائق في عمر الكرة الأرضيّة.. وهو عمر يُحصى بمئات ملايين السنين، وكذلك البراكين، وكذلك الحروب هي تشنّجات قصيرة في حياة الأمم بين فترات سلام طويلة ممتدّة زمنيًّا.. ثمّ إنّنا نرى لكلّ شيء وجه خير، فالمرض يخلف وقاية، والألم يربيّ المرء على الصلابة والجلد والتحمّل، والزلازل تنفّس عن الضغط المكبوت في داخل الكرة الأرضيّة، وتحمى القشرة الأرضيّة من الانفجار، وتعيد الجبال الى أماكنها كأحزمة تثبت القشرة الأرضيّة في مكانها، والبراكين تنفث المعادن والثروات الخبيئة الباطنة، وتكسو الأرض بتربة بركانيّة خصبة.. والحروبُ تدمج الأمم وتلقّح بينها وتجمعها في كتل وأحلاف ثمّ عصبة أمم ثمّ هناك مجلس أمن، هو بمثابة محكمة

[1]ـ مرتضى مطهّري. «العدل الإلهيّ». طبعة الدار الإسلاميّة، لبنان/بيروت، عام 1988م، ص: 204.

عالميّة للتشاكي والتصالح، وأعظم الاختراعات خرجت أثناء الحروب.. البنسلين، الذرة، الصواريخ، الطائرات النفّاثة، كلّها خرجت من الحروب.. ومن سمّ الثعبان يخرج الترياق.. ومن الميكروب نصنع اللقاح[1].

خاتمة البحث- العدل جوهر الوجود وأساس تطوّر المجتمعات

لا شكّ أنّ قيمة العدل تتجلّى في المبدأ من خلال فكرة الحقّ؛ أي إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، من خلال إيصال كلّ ممكن إلى كماله الذي يناسبه بحسب إمكاناته وقدراته عبر إتاحة الفرص والخيارات التكامليّة أمامه...

وتنبثق القيمة الجوهريّة للعدالة بحكم كونها ـ من جهة واجب الوجود- صفة من صفاته تعالى، وبحكم كونها ـ من جهة ممكن الوجود ـ أساس الملك والحياة والفاعليّة الوجوديّة والحياتيّة.. هي فعليًّا أساس قيام السماوات والأرض في الدنيا والآخرة حسابًا وثوابًا وجزاءً.

وهكذا فالعدل ـ كما قال الشيخ محمّد عبده[2] ـ من المعاني الدقيقة التي يشتبه الحدّ الأوسط فيها بما يقاربه من طرفي الإفراط والتفريط، ولا يسهل الوقوف على حدّه والإحاطة بجزئيّاته المتعلّقة بوجدانات النفس كالحبّ والكره فيما أطلق من اشتراط العدل، اقتضى ذلك الإطلاق أن يفكّر أهل الدين والورع والحرص على إقامة حدود الله وأحكامه في ماهيّة العدل وجزئيّاته ويتبينونها.

ولكن كيف نستفيد من قيمة العدل في حياتنا.. أليس المطلوب منّا أن نسعى إليها لتقوية وتثبيت وجودنا على طريق تحقيق التكامل الإنسانيّ والحياتيّ؟ وإذا كانت إقامة العدل في الآخرة هي شأن الله وحده سبحانه، ألا يقتضي الواجب الدينيّ والقانونيّ والتشريعيّ الوضعيّ منّا أن نتحرّك على طريق إقامة العدل في دنيانا البشريّة خاصّة اليوم حيث الظلم والحرمان والقسوة وهيمنة العقليّة البشريّة الاستحواذيّة على كلّ شيء.. فلا عمران ولا تنمية

[1]ـ مصطفى محمود، «حوار مع صديقي الملحد»، دار المعارف، مصر/القاهرة، طبعة عام 1986م، ص 55.

[2]ـ محمّد عبده. «تفسير المنار». الجزء: 5، طبعة: 3، عام 1947م، مصر/القاهرة، ص: 147-179.

ولا قيامة نهضويّة من دون عدل، وهي أهمّ أمانة حملها تعالى للإنسان؟!

إنّنا نعتقد أنّ تهميش أو غياب وتغييب هذه القيمة العمليّة والفكرة الجوهريّة عن كثير من مواقع حياتنا ومجتمعاتنا كان من أهمّ الأسباب التي ساهمت في فقدان الأمّة قدرتها على النهوض، وتثبيط عزائم أبنائها عن العمل، وعجزها عن تجاوز معيقات الحركة والامتداد إلى ساحة الحياة، وبالتالي وقوفه حائلاً بينها وبين وصولها إلى قيم الانفتاح والحرّيّة والتجدّد والإبداع الحضاريّ الإنسانيّ.

وإذا كان الدين ـ بعظمته، وجلال قدره ـ يرفض الجمود، والوقوف على الخطأ، ويستنكر التقديس الزائف، وعبادة الشخصيّة، وسيادة الرأي الواحد، وسيطرة القوالب المسبقة.. بل وأكثر من ذلك: إذ إنّه يأمر أصحابه والمؤمنين به بأنْ يلتزموا بقيمة العدل في كلّ مواقع الحياة، فلماذا لا تعمل أمّتنا ـ التي عانت ما عانته من التخلّف والجمود والظلم وما زالت تعاني- على إعلاء شأن العدل، وتعميق هذه القيمة في كلّ مواقعها ومفاصلها الخاصّة والعامّة؟!.

وفي هذا المجال نحن نعتبر أنّ اكتساب الفكر والمعرفة النقديّة -اللازمة للشروع بمستلزمات النهوض، والقيام بدور المثقّف الناقد لتجربة الحاضر، وتجارب الماضين- يتمّ من خلال ما يلي:

ـ إعادة الاعتبار لمكانة ودور قيمة العدل وقيمة العقل والعقلانيّة، وجعلهما أساسًا للوعي والتفكير الإنسانيّ.

ـ التأسيس الجدّيّ للحوار في كلّ مفاصل الأمّة، والاعتماد عليه كوسيلة رئيسيّة من وسائل الوصول إلى حلّ الخلافات، والانقسامات الراهنة.

ـ دفع الإنسان المسلم إلى مواقع العمل والإنتاج الروحيّ والمادّيّ، من خلال الأخذ بأسباب العلم والمعرفة، والسعي باتجاه امتلاك زمام المبادرة في ميادين الحياة.

ـ إثارة الكفاءات الفكريّة والعلميّة، واعتماد الجهد العمليّ والانضباط المسؤول أساسًا للتمايز والتفاضل في كلّ مواقع الحياة الإسلاميّة.

ـ الدعوة إلى (والدفاع عن) هدف الحرّيّة العامّة في المجتمع، في نطاق المسؤوليّة والالتزام الواعي كمنطلق للإنسانيّة الرفيعة والكاملة..؛ لأنّه لا عدالة حقيقيّة من حرّيّة حقيقيّة واعية ومسؤولة.

ـ تحريك الطاقات والمواهب العامّة للناس -في مختلف مواقع المجتمع- باتجاه الحقّ والمعرفة الملتزمة والمعتبرة.. من أجل المساهمة في تعزيز حضور الأمّة، وشهودها، ومقاومة الموت المفروض عليها (التخلّف والكبت والقلق السلبيّ والجهل والحصر...الخ).

ـ تعميق حسّ الالتزام بالضوابط الأخلاقيّة الشرعيّة والإنسانيّة من خلال الانفتاح على الله تعالى مطلق الكون والوجود والحياة.. ليزداد الإنسان –من خلال ذلك- نموًّا واتساعًا وارتفاعًا في مواقع الخصب والعطاء والإنتاج.



إشكاليّة الحيرة في بداية عصر الغيبة الأسباب المآلات والدلالات

مطالعة نقديّة في بعض من مقارباتها

د. محمد شقير

إنّ من الواضح لمن يراجع مجمل المصادر التاريخيّة والكلاميّة التي ترتبط بمرحلة الغيبة (أي غيبة الإمام المهديّ عجّل الله تعالى فرجه الشريف) وبدايتها على وجه التحديد، يعرف أنّ موجةً من الحيرة قد أصابت الاجتماع الشيعيّ العامّ بعد وفاة الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام في بعض من مجتمعاته وفرقه. وهذا أمرٌ غير خافٍ على أحد، ومن الطبيعيّ أن يحصل وفقًا لمنطق الأمور، إذا ما أخذنا مجمل الأسباب والظروف التي كانت قائمة آنذاك.

وعليه لا يمكن لنا -إذا ما أردنا أن نفقه قضيّة الحيرة تلك، وجميع أو مجمل دلالاتها- أن نفصل حدث الحيرة ذاك عمّا تقدّمه، أو ما لحقه، أو ما أحاط به من ملابسات وظروف على أكثر من مستوى. هذا إذا ما كان الهدف هو القيام ببحث علميّ موضوعيّ مجرّد من أيّة خلفيّة، أو إسقاط علميّ، أو محاولة التمسّك بأيّ معطىً تاريخيّ أو غير تاريخيّ للوصول إلى تأكيد قضيّة محسومة مسبقًا في ذهن من يحملها.

لقد سعى البعض إلى التمسّك بقضيّة الحيرة في بداية عصر الغيبة الصغرى للتشكيك بوجود الإمام المهديّ عجّل الله تعالى فرجه الشريف وولادته، وحاول أن يبني بناءات هائلة، وأن يصل إلى نتائج بعيدة على أساس من قضيّة الحيرة تلك، حيث كانت معالجته مجانبة لشروط البحث العلميّ الذي يجب ألا يستبعد أيّ معطىً علميّ، حتّى لو كان يخالف رغبة الباحث أو ميوله، وألّا يتجاهل أيّة فرضيّة أخرى، حتّى لو كانت تخالف تلك الفرضيّة التي يميل إلى الأخذ بها أو الترويج لها.

إنّ ما تقدّم استدعى منّا أن نعالج هذا الموضوع (إشكاليّة الحيرة) محاولين التركيز على أهمّ الأسباب التي أدّت إلى إنتاج ظاهرة الحيرة تلك، ومدياتها الاجتماعية والتاريخيّة، ونتائجها، ومآلاتها وما انتهت إليه، وأهمّ الدلالات التي يمكن أن تستفاد من ذاك المآل، بالإضافة إلى القيام بمطالعة نقديّة لأكثر من رأي طرحه بعض الذين حاولوا أن يستفيدوا من قضيّة الحيرة تلك للترويج لأفكار مبتوتة لديهم مسبقًا.

هذا وسوف نعمد إلى ترتيب البحث على الشكل الآتي: نبحث أوّلاً في معنى الحيرة، ثمّ نبحث في مداها الاجتماعيّ، ثمّ في تاريخيّتها الزمنيّة، ثمّ في أسبابها، لنطرح بعدها السؤال التالي ـ وهو سؤال جوهريّ ـ أنّه هل تمّ التغلّب عليها؟ ولماذا أمكن تجاوز أزمة الحيرة تلك، وما الذي يدلّ عليه هذا النجاح في تجاوز تلك الأزمة، أي ما هي دلالات ذلك النجاح، وما الذي يمكن أن نستفيده منه؟ وهو المبحث الذي سوف يحمل عنوان مآلات الحيرة، لنبحث بعدها في نتائجها، ثمّ لننتهي إلى خاتمة نذكر فيها أهمّ النتائج والخلاصات التي توصّلنا إليها، كما سوف نعمد إلى التركيز فيها على تقديم مطالعة نقديّة لبعض الكتابات التي تعرّضت لقضيّة الحيرة، محاولةً توظيف هذا المعطى ليخدم عملهم في نقد (أو نقض) المعتقد الشيعيّ الإماميّ الإثني عشري في موضوع الإمام المهديّ عجل الله فرجه الشريف، وفي غيره من الموضوعات ذات الصلة.

1 - مفهوم الحيرة: الحيرة في الأمر هي عدم الوضوح فيه والتردّد، واللاموقف، «حار بصره... وذلك إذا نظرت إلى الشيء فغشِيَ بصرك»[1]. وأيضًا: «نظر إلى الشيء، فلم يقوَ على النظر إليه... رجل حائر... مضطرب متردّد.. (الحِيرَة) التردّد والاضطراب»[2].

ولذلك إنّ ما يتضمّنه مفهوم الحيرة في أمر من الأمور هو عدم الوضوح فيه، والتردّد، والاضطراب، أي اللاموقف.

وإنّ مبرّر البحث في مفهوم الحيرة هو إنّ البعض من هؤلاء قد عمل على أخذ مفهوم الحيرة إلى خلاف معناه الصحيح، ليجعله مساوقًا للموقف من أمرٍ معيّن، وليس اللاموقف.

[1]ـ الخليل، ترتيب كتاب العين، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، 1414هـ. ق، ط1، ص207.

[2]ـ مجموعة من المؤلّفين، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلاميّة، استانبول، الجزء الأوّل، ص211.

وكأنّ الحيرة تعني الإيمان بعدم كون وولادة الإمام المهديّ عجل الله فرجه، أو الاعتقاد بعدم وجوده، وليس مجرّد التردّد في الموقف من هذا الموضوع، أو الاضطراب فيه، أي البقاء في مرحلة التزلزل وعدم الموقف.

وهذا بمعزل عمّا يمكن أن يؤول إليه الأمر لاحقًا، إذ إنّنا نبحث هنا في مفهوم الحيرة ـ كمفهوم ـ لنقول إنّ استخدام هذا المفهوم في توصيف تلك المرحلة لا يستنتج منه عدم الإيمان بالمطلق، أو الاعتقاد بعدم ولادة الإمام المهديّ عجل الله فرجه. وإنّما يستفاد منه التردّد في الأمر، وعدم الوضوح فيه، إلاّ إن كان المراد بعدم الإيمان هو عدم اليقين من قضيّة الولادة، وإن أمكن لعدم اليقين هذا أن يكون مدخلاً إلى مرحلة يسودها فيما بعد الإيمان بوجود الإمام والاعتقاد بولادته.

2 - مدى الحيرة: أي إنّ السؤال المطروح هنا هو إلى أيّ مدى وصلت تلك الحيرة في الاجتماع الشيعيّ، فهل شملت جميع الناس أو أكثرهم، أم إنّها لم تشمل إلاّ القليل من الناس؟. وهل إنّ تلك الحيرة قد شملت أكثر أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام، بمن فيهم أصحابه الخلّص، وخواصه المؤتمنون على أمره، أم إنّها لم تشمل إلا القليل منهم، في حين أنّ أغلبهم وأكثرهم كان على يقين من أمر الخلف؟

وعليه سوف نقوم بتقسيم هذا المبحث إلى قسمين: الأوّل، ويعالج مدى شموليّة الحيرة لعامّة الناس(عامّة الشيعة)، ويعالج الثاني مدى شموليّة الحيرة لأصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام، أي إنّ القسم الأوّل يبحث في الحيرة لدى عامّة الشيعة، فيما يبحث الثاني في الحيرة لدى أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام.

القسم الأوّل: وهو معنيّ بالإجابة على هذا السؤال، أنّ تلك الحيرة، هل اتسع مداها ليشمل أكثر الشيعة وعامّتهم في ذلك الوقت، أم إنّ ما حصل هو خلاف ذلك، بمعنى إنّ الحيرة لم تشمل إلاّ القليل من الشيعة، في حين إنّ جمهور الشيعة بقي خارج دائرة التردّد والحيرة؟

للإجابة على هذا السؤال، سوف نقوم بتصنيف النصوص التي عنت بالاختلاف والفرقة والحيرة بعد وفاة الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام إلى الطوائف التالية:

الطائفة الأولى: وهي النصوص التي عرضت لأصل التفرقة والاختلاف، بل وعدد الفرق وآرائها من دون تحديد النسبة العدديّة لكلّ فرقة من هذه الفرق، ومن دون بيان حجم كلّ فرقة منها، وإنّما بقي حجم كلّ فرقة وعدد أفرادها ونسبتها العدديّة أمرًا مسكوتًا عنه في تلك النصوص.

ولعلّ السبب في هذا الأمر أنّ مقاربة تلك النصوص لذاك الحدث كانت مقاربة كلاميّة ذات بعد اجتماعيّ، ولم تكن مقاربة إحصائيّة واجتماعيّة.

من هذا القبيل، ما ذكره كلّ من الأشعري القمّي (توفيّ ما بين 299هـ.ق و301هـ.ق) في كتابه (المقالات والفرق)[1]، وما ذكره النوبختي في كتابه (فرق الشيعة)[2]، حيث عرضا لعدد تلك الفرق وآرائها الكلاميّة، من دون التعرّض للنسبة العدديّة لكلّ من هذه الفرق، ومن انضوى فيها، ومن هم رجالها ورؤساؤها... وإنّما بقي كلّ ذلك مسكوتًا عنه في تلك النصوص.

وكذلك أيضًا ما ذكره الخزّاز القمّي (القرن الرابع الهجريّ) في كتابه (كفاية الأثر في النصوص على الأئمة الاثني عشر)، متحدّثًا عن تلك السنة التي توفيّ فيها الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام أي سنة 260 هـ.ق، حيث يقول: «ففيها قبض أبو محمد عليه السلام، وتفرّقت شيعته وأنصاره، فمنهم من انتمى إلى جعفر، ومنهم من تاه وشكّ، ومنهم من وقفت عليه الحيرة، ومنهم من ثبت على دينه بتوفّيق الله عزّ وجلّ»[3]. فهو هنا يتحدّث فيما انتهت إليه الشيعة من فرق إلى أربعة فرق من دون الحديث في حجم كلّ فرقة ونسبتها العدديّة.

الطائفة الثانية: وهي النصوص التي تحدّثت في أنّ كثيراً من الشيعة -أو أكثرهم- قد شملته تلك الحيرة في ذاك الوقت.

من هذا القبيل ما ذكره النعمانيّ (توفى حدود سنة 360هـ) في كتابه (الغيبة) يصف فيه «أحوال الطوائف المنتسبة إلى التشيّع ممّن خالف الشرذمة المستقيمة على إمامة الخلف بن

[1]ـ صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: محمد جواد مشكور، مؤسّسه مطبوعاتى عطائى، ص101-116.

[2]ـ بيروت، دار الأضواء، 1984م، ط 2، ص ص95 – 112.

[3]ـ انتشارات بيدار، قم، 1401 هـ.ق، ص 294.

الحسن بن علي عليه السلام»[1]، حيث يقول: إنّ «الجمهور منهم من يقول في الخلف: أين هو؟، وأنى يكون هذا، وإلى متى يغيب، وكم يعيش هذا؟...»[2]. ويقول: «أيّ حيرة أعظم من هذه الحيرة، التي أخرجت من هذا الأمر الخلق الكثير والجمّ الغفير؟، ولم يبقَ ممّن كان فيه إلا النذر اليسير، وذلك لشكّ الناس...»[3]. ويقول: «وشكّوا جميعًا إلا القليل في إمام زمانهم. ووليّ أمرهم، وحجّة ربّهم.. للمحنة الواقعة بهذه الغيبة..»[4].

ونجد في كتاب الغيبة هذا بابًا بعنوان «ما يلحق الشيعة من التمحيص والتفرّق والتشتّت عند الغيبة، حتّى لا يبقى على حقيقة الأمر إلا الأقلّ الذي وصفه الأئمة»[5].

الطائفة الثالثة: وهي تلك التي يستفاد منها أنّ أكثر الشيعة كانوا على الاعتقاد بوجود الخلف للإمام الحسن العسكريّ عليه السلام، وولادته وإمامته من بعده، وأنّه المهديّ عجل الله فرجه الذي يملأ الأرض قسطًا وعدلاً بعدما مُلئت ظلمًا وجورًا.

من هذا القبيل ما ذكره أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ.ق) في كتابه (مقالات الإسلاميّين)، والذي انتهى من تأليفه سنة 297هـ.ق، أي بعد 37 سنة من وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام، حيث يقول في كتابه هذا: «... **فالفرقة الأولى منهم وهم القطعيّة، وإنّما سُمّوا قطعيّة؛ لأنّهم قطعوا على موت موسى بن جعفر بن محمد بن علي، وهم جمهور الشيعة، يزعمون أنّ النبيّ نصّ على إمامة علي بن أبي طالب واستخلفه بعده بعينه واسمه، وأنّ عليًّا نصّ على إمامة ابنه الحسن بن علي، وأنّ الحسن بن علي نصّ على إمامة أخيه الحسين بن علي،....**[ويعدّد جميع الأئمة إلى أن يصل إلى الإمام العسكريّ عليه السلام، فيقول]... **وأنّ الحسن بن علي نصّ على إمامة ابنه محمد بن الحسن بن علي، وهو الغائب المنتظر عندهم، الذي يدّعون أنّه يظهر فيملأ الأرض عدلاً بعدما ملئت ظلمًا وجورًا**»[6].

[1]ـ مدين، قم، 1426 هـ.ق، ط1، ص159.

[2]ـ م.ن.

[3]ـ م.ن، ص192.

[4]ـ م.ن، ص 28.

[5]ـ م.ن، ص 209.

[6]ـ المكتبة العصريّة، بيروت، 1990م، ج1، ص 90 – 91.

ولعلّ أهمّيّة هذا النصّ تكمن في أنّ من سطّره قد عاصر فترة الغيبة الصغرى، أي مرحلة ما بعد وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام، وعايش تلك الأحداث التي وقعت فيها من الفرقة والحيرة وغير ذلك. وهو يقول في نصّه هذا بأنّ جمهور الشيعة (أي أكثرهم) هم على الاعتقاد بأنّ الحسن بن عليّ قد نصّ على إمامة ابنه محمد بن الحسن، وأنّه الغائب عندهم؛ وهو فرع وجوده وولادته.

أي إنّ ما بأيدينا هو بمثابة شهادة حسّيّة من شخص عاصر تلك المرحلة وعايشها، على أنّ أكثر الشيعة كانوا في تلك الفترة على الاعتقاد بولادة الإمام المهدي محمد بن الحسن عليه السلام ووجوده.

ويقول المسعودي (283هـ.ق - 346هـ.ق) في (مروج الذهب ومعادن الجواهر): «وفي سنة ستّين ومائتين قبض أبو محمد الحسن بن علي... وهو أبو المهديّ المنتظر والإمام الثاني عشر عند القطعيّة من الإماميّة، وهم جمهور الشيعة..»[1].

وهي أيضًا شهادة حسّيّة من مؤرّخ كان موجودًا في تلك الفترة التاريخيّة (مجمل الغيبة الصغرى، وبداية الغيبة الكبرى) على أنّ جمهور الشيعة وأكثرهم كان على الاعتقاد بوجود المهديّ المنتظر، وأنّه الإمام الثاني عشر بعد أبيه الإمام العسكريّ عليه السلام.

وأيضًا ما ذكره ابن حزم (ت548هـ.ق) في كتابه (الفصل في الملل والأهواء والنحل) لدى حديثه في فرق الشيعة، فعندما يصل إلى الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام يقول: «ثمّ مات الحسن غير معقّب، فافترقوا فرقًا، وثبت جمهورهم على أنّه ولد للحسن بن علي ولدٌ فأخفاه...»[2]، حيث ينصّ ابن حزم بوضوح على أنّ جمهور الشيعة (أي أكثرهم) قد ثبت واستقرّ على وجود ولد للإمام العسكريّ عليه السلام. ويقول في موضع آخر: «وقالت القطعيّة من الإماميّة... وهم جمهور الشيعة، ومنهم المتكلّمون والنظّارون والعدد العظيم بأنّ محمد بن الحسن.. حيّ لم يمت، ولا يموت حتّى يخرج فيملأ الأرض عدلًا كما مُلئت جورًا، وهو عندهم المهديّ المنتظر»[3].

[1]ـ دار الهجرة، قم، 1984م، ط2، ج4، ص 112.

[2]ـ دار صادر، بيروت، ط1، ج4، ص 93.

[3]ـ دار صادر، بيروت، ص 181.

يضاف إلى ما تقدّم ما ذكره الشيخ الصدوق (306هـ.ق381- هـ.ق) في كتابه (كمال الدين وتمام النعمة) من إجماع الشيعة على القول بإمامة الإمام الثاني عشر (محمد بن الحسن المهديّ عجّل الله فرجه الشريف)، حيث قال: «كلّ من سألنا من المخالفين عن القائم عجّل الله فرجه الشريف لم يخل من أن يكون قائلاً بإمامة الأئمّة الأحد عشر من آبائه أو غير قائل بإمامتهم، فإن كان قائلاً بإمامتهم لزمه القول بإمامة الإمام الثاني عشر لنصوص آبائه الأئمّة عليهم السلام عليه باسمه ونسبه، وإجماع شيعتهم على القول بإمامته...»[1].

إذن هناك -كما يذكر الشيخ الصدوق- إجماع من الشيعة على القول بإمامة محمّد بن الحسن المهديّ عجّل الله فرجه الشريف، وهو يعني القول بولادته، وتسلّمه مقاليد الإمامة بعد وفاة أبيه الإمام العسكريّ عليه السلام، وإن أمكن تفسير هذا الإجماع بأنّه إجماع أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام، وتحديدًا الرواة الثقاة العدول منهم. ولا شكّ أنّ هذا الإجماع -بهذا المعنى- سوف يكون مؤشّرًا لما عليه الواقع الشيعيّ العام آنذاك؛ إلا إذا قلنا إنّ الشيخ الصدوق قد قصد بهذا الإجماع ما عليه مجمل الشيعة وجمهورهم ما خلا القليل ممّن خرج عن هذا الإجماع، وهو ما يتقاطع مع كلام كلّ من أبي الحسن الأشعريّ، والمسعوديّ، وابن حزم.

تقييم واستنتاج: في مقام تقييم طوائف تلك النصوص للوصول إلى الإجابة على السؤال المطروح حول المدى المجتمعيّ والشعبيّ الذي بلغته تلك الحيرة؛ لا بدّ من القول إنّ الطائفة الأولى من النصوص التي سكتت عن هذا الأمر، لا يمكن الاستناد إليها للإجابة على ذاك السؤال، وتحديد ذلك المدى مورد البحث.

تبقى الطائفة الثانية من النصوص التي يستفاد منها أنّ الكثير من الشيعة -أو أكثرهم- قد شملته تلك الحيرة، وأيضًا الطائفة الثالثة من النصوص التي يستفاد منها أنّ جمهور الشيعة وأكثرهم كان على الاعتقاد بإمامة محمّد بن الحسن عليه السلام ووجوده وولادته، وأنّه الإمام بعد أبيه عليه السلام.

قبل تقييم هاتين الطائفتين من النصوص، لا بدّ من إيراد الملاحظات الآتية:

---

[1]ـ مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، 1416 هـ.ق، ط3، ص 45.

الأولى: وهي أنّ الحيرة حالة نفسيّة معتقديّة، لن يكون من السهل تحديد مداها، ومن شملته، ومن لم تشمله، حتّى وإن أخذت تعبيرها الاجتماعيّ في مجتمع أو آخر.

الثانية: إنّ تحديد مدى الحيرة شخصيًّا ومجتمعيًّا يحتاج إلى عمل إحصائيّ دقيق، وإلى دراسات إحصائيّة شاملة، من الواضح أنّها لم تحصل بهذا الشكل. كما لم يكن من السهل القيام بشيءٍ مشابه لها، مع ملاحظة تفرّق البلدان، وتباعد المجتمعات التي يقطنها الشيعة، وعدم توفّر الأدوات المنهجيّة والوسائل العمليّة والعلميّة المساعدة على ذلك.

إنّ ما يمكن أن نستفيده من هاتين الملاحظتين، هو إنّ مجمل الكتابات التي عنت بتوصيف حالة الحيرة آنذاك كانت أقرب إلى التقدير العامّ من التقدير العلميّ الذي يرتكز على العمل الإحصائيّ الدقيق، وهو ما يساعدنا على فهم تلك النصوص محلّ البحث بشكل أفضل ومحاولة الجمع بينهما، وتحديدًا بين نصوص الطائفة الثانية ونصوص الطائفة الثالثة.

والذي يمكن أن نميل إليه في تحليلنا لنصوص الطائفة الثانية، وتحديدًا كلام النعمانيّ في كتابه (الغيبة) عن أنّ أكثر الشيعة أو كثير منهم قد تعرّض لحالة الحيرة وغيرها؛ هو إنّ النعماني كان يعني بكلامه هذا تلك الحاضرة الشيعيّة التي كانت محلّ ذلك الحدث أو مركزه، أو تلك الحاضرة التي كان على تماسّ وتواصل مباشر معها[1].

أو لعلّ النعماني كان يعبّر بكلامه هذا عن فهمه لتلك النصوص التي ذكرها في كتابه، ومحاولة الاستناد إليها لاتخاذ موقف احتجاجيّ من الأوضاع التي كانت قائمة آنذاك، أكثر ممّا كان يعبّر عن تقدير إحصائيّ اجتماعيّ دقيق لتلك الحيرة ومجمل ما يتّصل بها.

ونحن هنا لا نريد أن نذهب إلى ترجيح الطائفة الثالثة من النصوص على الطائفة الثانية بشكل غير علميّ، وإنّما نسعى إلى محاولة توجيه كلام النعمانيّ ليتوافق مع العديد من

[1]ـ - يتحدّث د. حسين المدرسي الطباطبائيّ في كتابه (تطوّر المباني الفكريّة للتشيّع في القرون الثلاثة الأولى) عن الوضع الشيعيّ العامّ بعد وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام، حيث يفرّق بين ما كان عليه الوضع في إيران، التي تمسّك أغلب شيعتها بمعتقدهم بإمامة (ووجود) محمّد بن الحسن (المهديّ عجل الله فرجه)، وبين ما كان عليه الوضع في العراق، حيث اختلفت الاتجاهات بين الحيرة وغيرها. (ترجمة: د. فخري مشكور، بيروت، العارف للمطبوعات، 2015م، ط1، ص 100-101).

النصوص التي يستفاد منها أنّ أكثر الشيعة كان على الاعتقاد بوجود الإمام المهديّ عجل الله فرجه وإمامته. ومرتكز ذلك ما يلي:

1ـ إنّ كثرة من النصوص والمصادر -بالمقارنة مع ما يخالفها- (أبو الحسن الأشعريّ، المسعوديّ، ابن حزم، الصدوق...) يستفاد منها أنّ أكثر الشيعة (جمهور الشيعة) كان على الاعتقاد بولادة الإمام المهديّ محمد بن الحسن العسكريّ عليه السلام ووجوده.

2ـ إنّ بعض تلك النصوص والمصادر (مقالات الإسلاميّين لأبي الحسن الأشعريّ)، قد دوّنت في مرحلة الغيبة الصغرى وزمن الحيرة، في حين إنّ بعضها قد يكون دوّن في مجمل مرحلة الغيبة الصغرى وتجاوزها بقليل من السنوات (مروج الذهب للمسعوديّ). وتلك المصادر (وخصوصًا مقالات الإسلاميّين للأشعريّ) - بناءً على ما تقدّم - كانت أقرب من غيرها إلى زمن الحدث (وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام وما تلاها مباشرة من أحداث وتداعيات)، حيث إنّ وفاة النعمانيّ كانت حوالي سنة 360هـ.ق، في حين أنّ وفاة أبي الحسن الأشعريّ كانت سنة 324هـ.ق، أي قبل وفاة النعمانيّ بحوالي 36 سنة. فضلاً عن أنّ الأشعريّ هذا كان قد انتهى من تأليف كتابه قبل وفاة النعمانيّ بحوالي 63 سنة، وبعد سنوات قليلة (نسبيًّا) من وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام. كما أنّ وفاة المسعوديّ كانت في سنة 346 هـ.ق، أي قبل 14 سنة من وفاة النعمانيّ.

3ـ إنّ العديد من الذين قالوا (أبو الحسن الأشعريّ، ابن حزم..) بأنّ جمهور الشيعة كان على ذلك الاعتقاد بالإمام المهديّ عجل الله فرجه وإمامته؛ ليسوا من الدائرة الشيعيّة (ليسوا شيعة) حتّى يمكن اتهامهم بأنّهم يريدون التخفيف من حجم تلك الأزمة وتداعياتها، وهم لم يكونوا في مورد الدفاع عن التشيّع حتّى تنالهم تلك التهمة أو غيرها.

4ـ إنّ النجاح في تجاوز حالة الحيرة وجميع آثارها بعد عقود من الزمن ـأو بعد سنوات عديدة) ربمّا يرجّح فرضيّة أنّ هذه الحالة لم تشمل أكثريّة الشيعة بالشكل الذي ينظّر له البعض؛ لأنّ تلك الحالة لو شملت أكثريّة الشيعة، ولم تكن هناك مقوّمات وأُسس لمواجهتها؛ فكيف أمكن تجاوزها والتغلّب عليها بعد تلك السنوات أو العقود من الزمن؟

5ـ إذا أخذنا بعين الاعتبار مجمل تلك النصوص ذات الصلة، التي تحدّثت بأنّ جمهور أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام كانوا على ذلك الاعتقاد بالإمام المهديّ عجل الله فرجه وإمامته؛ يمكن عندها أن يكون هذا الأمر مؤشّرًا لما عليه الاجتماع الشيعيّ العام متأثّرًا بأصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام وثقاته وتوجيهاتهم في هذا الموضوع، ليكون بالتالي قرينة إضافيّة على ترجيح ما جاء في كلام كلّ من أبي الحسن الأشعريّ، والمسعوديّ، وابن حزم، والشيخ الصدوق...

6ـ يُضاف إلى ما تقدّم أنّ جملة من كلام النعماني ذاك قد أتى في سياق سرده لمجموعة من الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام عمّا سوف يصيب الشيعة من تمحيص وغربلة واختلاف وحيرة...، والتي قد يكون سعى إلى التماهي مع فهمه الخاصّ لها في تعبيره ذاك (الجمهور، الخلق الكثير)، أي إنّ تعبيره جاء متأثّرًا بفهمه الخاصّ لتلك الروايات، مع إنّ تلك الروايات التي تتحدّث عن الغربلة والتمحيص والتمييز، حتّى لا يبقى إلا الأقلّ والأندر وعصابة لا تضرّها الفتنة (ص 215-216-218)..؛ إنمّا يُقصد بها سُنّة عامّة في التاريخ بما فيه التاريخ الإماميّ الشيعيّ، ولم يقصد بها خصوص تلك المرحلة التي تلت وفاة الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام.

نعم يظهر أنّ ما قام به النعمانيّ هو إنّه عمد إلى تأويل تلك الروايات بتلك الظروف التاريخيّة وتطبيقها على تلك المرحلة. وهو نوع من التأويل الذي يفهم منه بناء خطاب احتجاجيّ على تلك الأوضاع والظروف، وليس تقديم مقاربة إحصائيّة مجتمعيّة عنها.

كما إنّ مجمل تلك الروايات الأخرى يمكن حمل دلالتها على أصل حدث التمحيص والغربلة و...، وليس على بعده الإحصائيّ الشعبيّ ومداه المجتمعيّ.

لكن في المقابل يمكن القول إنّ كلام أبي الحسن الأشعريّ وغيره قد جاء في سياق حديثه عن فرق الشيعة بما في ذلك بعد وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام، ممّا يؤكّد أكثر أنه كان ناظرًا في تعبيره ذاك (وهم جمهور الشيعة) إلى البعد المجتمعيّ المجرّد من أيّة مقاربة مع فهم أو آخر لأيّ من الروايات الواردة في الموضوع نفسه، خاصّة أنّه بحكم انتمائه المذهبيّ لم يكن معنيًّا بتلك الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام في ذلك الموضوع.

إلا اللهم إذا قلنا بأنّ كلام أبي الحسن الأشعريّ والمسعوديّ وغيرهما ناظر إلى تلك المرحلة التي تلت مباشرة وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام (260هـ.ق) وما حدث فيها من فرقة وحيرة؛ في حين أنّ كلام النعمانيّ ناظر إلى تلك المرحلة التي تبدأ من نهاية الغيبة الصغرى (329هـ.ق) وتشتمل على السنوات الأولى التي تلتها من بداية الغيبة الكبرى؛ وهو قول له ما يدعمه من شواهد.

وهو قول مبنيّ على فرضيّة وجود حيرتين لا حيرة واحدة، (الأولى مع بداية الغيبة الصغرى، والثانية مع بداية الغيبة الكبرى، أي مع نهاية الغيبة الصغرى)؛ أو ربّما على فرضيّة وجود حيرة واحدة كان يتأرجح منسوبها ويختلف مداها الاجتماعيّ سعة وانحسارًا بين زمن وآخر، وأنّ الذي حصل هو أنّ هذه الحيرة قد نشطت من جديد مع وفاة السفير الرابع للإمام المهديّ عجل الله فرجه ونهاية الغيبة الصغرى، وبداية الكبرى في سنة 329 هـ.ق.

ولا بدّ من أن أذكر هنا هذه الملحوظة، وهي إنّ المقاربة العلميّة والموضوعيّة لروايات أهل البيت عليهم السلام في موضوع الحيرة وغيرها تدلّ على خلاف ما أراد البعض الترويج له في مسألة إنكار ولادة الإمام المهديّ عجل الله فرجه وإمامته[1]، وإن كانت الانتقائيّة (انتقاء بعض الدلالات، وإهمال أخرى والتعمية عليها) قد شملت حتى تناولهم لروايات أهل البيت عليهم السلام ودلالتها.

خلاصة القول إنّ ما يمكن أن يستفاد من مجمل تلك النصوص ذات الصلة بموضوع الحيرة ومرحلة ما بعد وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام، هو إنّ العديد من الشيعة -أو ربّما الكثير من الشيعة، وإن كانت الكثرة[2] هنا ليست كثرة إحصائيّة عدديّة شاملة، وإنمّا هي كثرة موضعيّة في جغرافيّة محدّدة، ترتكز في الأغلب على التقدير العامّ لها- قد أصابته الحيرة ووقع في موجة التردّد، وليس معلومًا كم كان عددهم، وكم كانت نسبتهم (العدديّة)، ومن كان منهم، ومن هم رؤساؤهم ورجالهم.

[1]ـ - راجع في هذا الموضوع: أحمد الكاتب، تطوّر الفكر السياسيّ الشيعيّ، بيروت، دار الجديد، 1998م، ط1، ص128؛ وجيه قانصو، الشيعة الإمامية بين النصّ والتاريخ، بيروت، دار الفارابيّ، 2016م، ط1، ص359 و 373.

[2]ـ - قد يصحّ القول إنّ المقصود بالكثرة في هذه التعابير هو الكثرة النسبيّة، أي إنّ أولئك الشيعة الذين وقعوا في الحيرة في ذلك الظرف الاستثنائيّ هم كثر بالنسبة إلى (مقارنة مع) من يقع فيها في الأحوال العاديّة، ومثالها العرفيّ أن يقول أحد ما: زارني كثير من الناس؛ فهو يقصد أنّه في ظرفٍ محدّد.. قد زاره من الناس ما يعدّ كثيراً بنظر العرف مقارنة مع من يزوره في الظروف العاديّة.

وإن أمكن التخمين أنّ هذه الحالة لو انتقلت من الفرقة الكلاميّة في بعدها المعرفيّ إلى الطائفة المجتمعيّة في بعدها الاجتماعيّ المستقرّ، لكان هناك مقتضي أكثر لتدوين مجمل تلك المسائل والتفاصيل التي ترتبط بها، ولوجدنا أنّ تلك المصادر قد عنت بتدوين مجمل مشخّصاتها وتجلّياتها المجتمعيّة، لكنّها بقيت أقرب ما تكون إلى البعد الكلاميّ الذي لم يتخذ وضعيّة الطائفة المجتمعيّة كاملة الأوصاف[1]، وما يشهد على ذلك أنّ مجمل تلك الفرق ـ بل جميعها ـ لم يبقَ منها شيء بعد عقود من الزمن، وأنّها تجاوزت حالة الحيرة والتردّد تلك، وعادت إلى التشيّع الاثني عشري، وأطبقت على الاعتقاد بإمامة الإمام المهديّ عجل الله فرجه الشريف ووجوده. وهو ما يفسّر القدرة على النجاح في استيعاب جميع تداعيات الغيبة وحالة الحيرة بعد عقود قليلة من الزمن، حتى لم يبقَ من تلك الفرق إلا حكايا عمّن سلف، وأراجيف بوجود قومٍ منها لا تثبت، كما جاء في تعبير الشيخ المفيد[2] (336هـ.ق- 413هـ.ق).

و ما ينبغي الإلفات إليه هو إنّ القول بأنّ الكثير من الشيعة (بذاك المعنى الذي سلف) قد وقع في حالة الحيرة والتردّد تلك، لا يتنافى مع القول ـ في المقابل ـ إنّ جمهور الشيعة وأكثرهم (أو كثير منهم) كان يعتقد بإمامة الإمام المهديّ عجل الله فرجه الشريف ووجوده، وأنّه الخلف بعد أبيه

[1]ـ من الأخطاء المنهجيّة التي وقع فيها أولئك الكتّاب الذين حاولوا توظيف تلك المعطيات للتشكيك بوجود الإمام المهديّ عجل الله فرجه الشريف؛ أنّهم لم يبحثوا في مفهوم «الفرقة»، وإنّما استخدموه بطريقة ساذجة أو مغرضة؛ ووجه ذلك أنّ «الفرقة» في مفهومها أقرب ما تكون إلى البعد المعرفيّ الكلاميّ -وإن أخذ تعبيرًا اجتماعيًّا ما- من البعد الاجتماعيّ الطائفيّ في فهمنا المعاصر له، أي إنّ دلالة هذا المفهوم هي دلالة كلاميّة بالدرجة الأولى، بمعزل عن تجلّياته الاجتماعيّة.
بمعنى إنّه قد تكون لدينا فرقة ما لا يتجاوزها عدد أفرادها أصابع اليدين، بل حتّى أصابع اليد الواحدة، ومع ذلك يمكن أن تصنّف في كتب الفرق كإحدى تلك الفرق (حتّى وإن اندثرت بعد سنوات قليلة)؛ وذلك لأنّها تملك رأيًا كلاميًّا مختلفًا في قضيّة ما التفّ حوله ولو عدد قليل جدًّا من الناس.
وقد يكون في المقابل رأي كلاميّ آخر لفرقة أخرى يتجاوز عدد أفرادها عشرات الآلاف، ولربّما مئات الآلاف من الناس، ومع ذلك تدرج إلى جانب الفرقة الأولى بمعزل عن ذلك الجانب العدديّ والاجتماعيّ لها؛ لأنّ التصنيف في كتب الفرق تلك كان ناظرًا إلى الرأي الكلاميّ الذي يتموضع اجتماعيًّا، أكثر ممّا كان ناظرًا إلى الطائفة الاجتماعيّة (بمفهومها المعاصر)، التي تملك معتقدًا دينيًّا ما. (وهو ما يحتاج إلى بحث مستقلّ).
وعليه، فإنّ سعي أولئك الكتّاب إلى توظيف نصوص الفرق والفرقة والتفرّقة للحديث عن نتائج تحاكي أفكارًا ذاتيّة غير علميّة لديهم، والتعمية في سبيل ذلك على مفهوم الفرقة؛ هو أقرب ما يكون إلى السطحيّة المغرضة التي لن تخدم فاعلها، عندما يتبيّن بالبحث العلميّ أنّ مجمل ذلك الحديث عن تلك الفرق والتفرقة؛ لا يعني بالضرورة ذلك الانقسام المجتمعيّ الحادّ والهائل والكبير، بل قد يكون اختلافًا كلاميًّا أخذ بعدًا اجتماعيًّا عدديًّا محدودًا جدًّا، وهو ما يحتاج إلى بحث مستأنف لتحديد مداه.
طبعًا هذا فيما لو بقينا في نصوص الفرق والتفرقة، بمعزل عن نصوص الحيرة وموضوعاتها، والتي نحن بصدد بحثها في هذا البحث.

[2]ـ المرتضى، الفصول المختارة، دار المفيد، بيروت، 1993م، ط2، ص321.

الإمام العسكريّ عليه السلام؛ لأنّ القول بوجود كثرة في جانب لا يتعارض مع القول بالأكثريّة في جانب آخر.

ولا يتوهّمنّ القارىء هنا أنّنا نريد التخفيف من وطأة الحيرة، أو التقليل من وقعها، وإنّما نريد أن توضع في إطارها العلميّ الصحيح، وأن تُقارب بشكل موضوعيّ بعيدًا عن لغة التهويل التي اعتمدها البعض، وأسلوب المبالغات الذي أسهب فيه، وتضخيم الحدث الذي أطنب في بيانه، والكثير الكثير من الانتقائيّة والإسقاط المعرفيّ الذي مورس في بحث الحيرة، والسعي إلى توظيفه كلاميًّا كلّ ذلك من أجل تبرير فكرة محسومة مسبقًا لدى من يحملها، بهدف إلباسها لباسًا علميًّا مدعومًا بحشد من النصوص والمصادر، وذلك من أجل التصويب على معتقد أو آخر لدى هذه الطائفة أو تلك، ومحاولة إضعافه أو تشويهه.

ولو كان بحثًا علميًّا يلتزم أصول البحث العلميّ وشروطه، لكان محلّ تقدير وترحيب بمعزل عن النتائج التي يفضي إليها، طالما هو يلتزم تلك الأصول وهذه الشروط، وطالما هو يسعى إلى الوصول إلى الحقيقة العلميّة بشكل موضوعيّ، بعيدٍ عن أيّة اعتبارات غير علميّة، تفقد البحث قيمته المعرفيّة ومكانته العلميّة.

وبيان دفع التوهّم هذا أنّه حتى لو فرضنا أنّ أكثر الشيعة -وليس فقط الكثير منهم- قد وقع في الحيرة؛ فهذا لا يخدم ذلك الكاتب في محاولته توظيف هذا المعطى للوصول إلى ما يريد من غايته؛ وذلك للأسباب الآتية:

أوّلًا: لوجود فرضيّة أخرى مفادها أنّ اتساع مدى الحيرة له علاقة بجملة الظروف المحيطة آنذاك (وهو ما سوف نبحث فيه لاحقًا).

ثانيًا: إنّ حالة الحيرة قد تنبّأت بها قبل وقوعها بسنين طويلة الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام[1]، ومعنى ذلك أنّه بمعزل عن مداها يضحى مجرّد وقوعها مؤشّرًا وقرينة على صدقيّة تلك الروايات (بالمعنى الواقعيّ التاريخيّ)، وهو ما يدفع باتجاه الأخذ بتلك الروايات ودلالتها، والتي تشمل فيما تشمله الحديث عن غيبة الإمام المهديّ عجل الله فرجه، وهو

[1]ـ من قبيل الرواية التي جاء فيها عن الإمام علي عليه السلام:تكون له للمهديّ عجل الله فرجه غيبة وحيرة..»، (الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، ص289).

فرع الكلام عن وجوده وولادته، وهذه النتيجة خلاف ما يشتهيه الكاتب من بحثه.

بمعنى آخر، وفي ظلّ وجود تلك الروايات عن أهل البيت عليهم السلام حول الحيرة والغيبة، والتي تنبّأت بالحيرة قبل وقوعها بسنوات طوال؛ فهنا يضحى حصول الحيرة، بل واتساع مداها، قرينة إضافيّة ومؤشّرًا مهمًّا على وجود الإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف وولادته، وليس على العكس من ذلك. وذلك لسبب بسيط وهو-فضلاً عن البعد النبؤاتي وما يشكّله من قرينةٍ إضافيّةٍ على صدق كلّ تلك الروايات التي صدرت عن أهل البيت عليهم السلام وأئمّتهم- إنّ تلك الروايات كما تحدّثت في الحيرة، فهي تحدّثت أيضًا في الغيبة[1]. وغيبة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف هي فرع لوجوده وولادته؛ لأنّه لا يمكن الحديث عن الغيبة لشيءٍ معدوم غير موجود، فإذا صحّ الحديث عن غيبة شخصٍ ما، فمقتضى ذلك أنّه موجود وغاب.

والعجيب أنّ البعض، وفي إطار سوقه للشواهد على طرحه حول الحيرة والفرقة والنتائج التي رتّبها على ذلك[2]، فإنّه يستعين برواية للإمام علي عليه السلام (من دون ذكر المصدر لها)، يتحدّث فيها عن الإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف، حيث جاء في تلك الرواية: «تكون له غيبة وحيرة يضلّ فيها أقوام ويهتدي آخرون»، لكنّه يتغافل عن أنّ هذه الرواية تتحدث عن الإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف هذا أوّلاً، وأنّها تتحدّث عن غيبته ثانيًا. وهذا فرع وجوده كما ذكرنا. لتكون النتيجة أنّ الكاتب عمد إلى انتقاء ما ينسجم مع فرضيّته التي يروّج لها، وأراد التعمية على تلك المعاني الموجودة بوضوح في تلك الرواية التي لا تنسجم مع فرضيّته تلك، وتحديدًا ما ذكرته الرواية حول الغيبة، فهي تنصّ بوضوح على أنّ الإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف تكون له غيبة (وهو فرع وجوده)، لكن ترى الكاتب يختار منها فقط ما ينسجم مع طرحه حول الحيرة والفرقة والاختلاف في سعيه لتوظيف هذه المفاهيم للوصول إلى الاستنتاجات التي يريد.

ثالثًا: إنّ الباحث في قضيّة الحيرة كما يجب أن يبحث في دلالات حصولها، يجب أيضًا

[1]ـ الرواية المذكورة في الهامش السابق.

[2]ـ من قبيل أنّ ذلك «يُظهر.. أنّ البناء العقديّ القائم على تأسيسات علميّة كان مفتقدًا.. [و] يعكس ضعف الإرث الروائيّ المبكر في حسم الخيار الأنسب تجاه أزمة وفاة العسكريّ» (وجيه قانصو، الشيعة الإماميّة بين النصّ والتاريخ، م.س، ص373). وأيضًا «يدلّ على عدم وجود.. ضابطة مرجعيّة من نصّ أو تعميم من الإمام، أو فهم راسخ بين الأتباع، أو طبقة محترفين لإدارة شؤون المقدّس.. تحسم الجدل الداخليّ..» (م.ن، ص359).

أن يبحث في دلالات القدرة على تجاوزها، بل توجد صلة منهجيّة على مستوى الدلالة بين الحيرة ومواصفاتها من جهة، وبين النجاح في تجاوزها من جهة أخرى.

بمعنى إنّه كلما كان المدى المجتمعيّ للحيرة أوسع نطاقًا، ومع ذلك أمكن تجاوزها بعد عقود قليلة من الزمن؛ فهذا ممّا يعزّز أكثر فرضيّة الظرف الموضوعيّ في حصول الحيرة، وليس فرضيّة الخلل البنيويّ العقديّ في وقوعها.

أي يمكن القول بتعبير آخر إنّ مجمل الظروف الموضوعيّة التي كانت موجودة آنذاك قد أدّت إلى حصول الحيرة، وليس وجود خلل كلاميّ أو معتقديّ هو الذي أدّى إليها. بل هذا ما يدعونا إلى البحث أكثر في دلالات النجاح في تجاوزها بشكل آكد وأعمق دلالة؛ لأنّه كلّما كانت التحدّيات أشدّ، ومع ذلك أمكن التغلّب عليها وتجاوزها، فهذا يعني وجود مقوّمات فاعلة أكثر مكّنت من تجاوز تلك التحدّيات (الحيرة)، واستيعاب جميع آثارها.

أي إنّ السؤال الذي سوف يطرح نفسه في هذا الحال، هو إنّه لو لم يكن البيان الدينيّ، والخطاب الكلاميّ، وجميع الأدلّة التي أبرزت في موضوع ولادة الإمام المهديّ عجل الله فرجه ووجوده، وإمامته من القوّة، والمتانة، والصدقيّة؛ فكيف أمكن أن يتمّ التغلّب على حالة الحيرة تلك وتداعياتها رغم اتساع مداها، وشدّة وطأتها، وثقل نتائجها، بناءً على هذا الفرض؟، ولو كان هناك خلل معتقديّ وكلاميّ مع وصول الحيرة إلى ذلك المدى، فكيف تمّ استيعاب جميع أو مجمل آثارها ونتائجها؟

القسم الثاني: وهو معنيّ بالإجابة على سؤال الحيرة لدى أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام وخصوصًا الثقات منهم.

في مقام الجواب على هذا السؤال لا بدّ من القول إنّ ما يستفاد من أكثر من دليل هو إنّ تلك الحيرة لم تشمل أولئك الخلّص والثقات من أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام. بل إنّ جمهور أصحاب الإمام عليه السلام وثقاته (أي أكثر الأصحاب وأغلبهم)؛ كانوا يعلمون بولادة ولد للإمام العسكريّ عليه السلام، وهذه كانت عقيدتهم، وهذا ما كانوا يؤمنون به. وهؤلاء لم يكونوا في حيرة من أمر الحجّة والخلف بعد الإمام العسكريّ عليه السلام، بل هم الذين عملوا على علاج تلك الحيرة وإزالتها من نفوس الناس، بما امتلكوه من أدلّة في هذا الموضوع.

أي إنّ كان الكلام عن مجمل أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام، فالجواب إنّ جمهور أصحاب الإمام كانوا على الإعتقاد بوجود الخلف له. وإن كان الكلام عن خصوص الثقات والعدول المستأمنين من أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام، فالجواب إنّ جميع هؤلاء كانوا على الاعتقاد بوجود الخلف بعد الإمام العسكريّ عليه السلام.

وعليه فما نقوله هنا هو إنّ جمهور أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام (أي أغلبهم وأكثرهم)، وهم الثقات العدول والمستأمنون منهم؛ لم يكونوا في حيرة من أمر الخلف، وولادة الإمام المهديّ عجل الله فرجه، ووجوده بعد أبيه.

وقد وجدنا ضرورة لبحث هذه القضيّة؛ لأنّ البعض لم يميّز بين أن تكون الحيرة:

1 - قد شملت أكثر أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام (أو جميعهم)؛ أو أنّها شملت بعضًا من الأصحاب وعددًا قليلاً منهم؟

2 - قد شملت الثقاة والخواصّ من أصحاب الإمام عليه السلام الذين كانوا في الدائرة الضيّقة حول الإمام العسكريّ عليه السلام؛ أو أنّها شملت فقط من لم يتّصف بتلك المواصفات منهم، في حين إنّ الخواص والعدول من أصحابه لم تشملهم الحيرة؟

3 - قد استمرّت لدى من أصابته وشملته، أو إنّه قد تجاوز حيرته وتخلّص منها بعد أن سمع من أولئك العدول الثقات والخلّص الخواص من أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام، وعلم منهم ما كان يجهله من أدلّة ونصوص من أئمّة أهل البيت عليهم السلام حول موضوع الخلف والحجّة بعد الإمام؟. وهو ما يستدعي أن نبحث في تاريخيّة الحيرة، في المدّة الزمنيّة التي استغرقتها، وفي بدايتها ونهايتها، وفي مآلاتها؛ حتى نستطيع أن نبني فهمًا أكثر علميّة لتلك الحيرة، ومجمل ما يرتبط بها. وهو ما سوف نقوم به في المبحث اللاحق.

وعليه سوف نجيب هنا على الأسئلة المذكورة (عدا الثالث) بالتوالي:

1 - فيما يتّصل بالسؤال الأوّل يصرّح الشيخ المفيد (336هـ.ق - 413هـ.ق) بأنّ جمهور أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام -أي أكثرهم- قال بإمامة القائم المنتظر عجل الله فرجه، وأثبت ولادته،

وصحّح النصّ عليه- أي اعتقد بصحّة النصّ عليه-، فيقول ما نصّه: «ولما توفىّ أبو محمد الحسن بن علي بن محمد عليه السلام، افترق أصحابه بعده على ما حكاه أبو محمد الحسن بن موسى النوبختيّ بأربع عشر فرقة، فقال الجمهور منهم بإمامة القائم المنتظر عجل الله فرجه، وأثبتوا ولادته، وصحّحوا النصّ عليه، وقالوا هو سميّ رسول الله صلى الله عليه وآله، ومهدي الأنام»[1].

ويذكر الشيخ المفيد في موضع آخر بأنّ أصحاب الإمام العسكري عليه السلام كانوا يقطعون بوجود الإمام المهديّ عجل الله فرجه، ويقولون بإمامته. وهو ما دفع جعفر -أخ الإمام العسكريّ عليه السلام- إلى أن «شنّع على أصحابه [العسكريّ عليه السلام] بانتظارهم ولده، وقطعهم بوجوده، والقول بإمامته...»[2].

بل إنّ خال الحسن بن موسى النوبختيّ (وهو – أي الحسن بن موسى (توفيّ 310 هـ.ق)- صاحب كتاب فرق الشيعة الذي ذكر قضيّة افتراق أصحاب الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام إلى أربع عشرة فرقة)، وهو الشيخ أبو سهل إسماعيل بن علي النوبختيّ (237 هـ.ق – 311 هـ.ق)؛ يذهب إلى أنّ أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام من الرواة والعدول والثقات والخواص، قد أجمعوا على أنّ الإمام قد خلّف ولدًا هو الإمام من بعده، حيث يقول في كتابه (التنبيه في الإمامة): «إنّ الحسن عليه السلام خلّف جماعة من ثقاته ممّن يروي عنه الحلال والحرام، ويؤدّي كتب شيعته وأموالهم، ويخرجون الجوابات، وكانوا بموضع من الستر والعدالة بتعديله إيّاهم في حياته، فلمّا مضى أجمعوا جميعًا على أنّه قد خلّف ولدًا هو الإمام، وأمروا الناس أن لا يسألوا عن اسمه، وأن يستروا ذلك من أعدائه، وطلبه السلطان أشدّ طلب...»[3].

وهنا، لا يتنافى قوله بالإجماع مع وجود أفراد قلائل خرج عن ذلك الإجماع، وقال بأقوال أخرى ذكرها ابن أخته الحسن بن موسى في كتابه (فرق الشيعة)؛ لأنّ قول الشيخ أبي سهل النوبختيّ ناظر إلى تلك الدائرة من أصحاب الإمام، والتي كان لديها من المواصفات ما يجعلها مستأمنة على أمر الإمام لاحقًا، والخلف من بعده. هذا فضلاً عمّا ذكرناه آنفًا (في الهامش) في معنى الفرقة ومفهومها من أنّها أقرب ما تكون إلى المضمون الكلاميّ ـ وإن

---

[1]ـ المرتضى، الفصول المختارة، م.س، ص 318.

[2]ـ الإرشاد، بيروت، دار المفيد، 1993م، ج2، ص 336.

[3]ـ نقلاً عن: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، ص92-93.

أخذ تعبيراً اجتماعيًّا ما ـ من المضمون الطائفيّ الاجتماعيّ في مفهومه المعاصر.

كما لا يتنافى تعبير الشيخ أبي سهل اسماعيل بن علي النوبختيّ مع تعبير الشيخ المفيد، إذ إنّ تعبير الشيخ النوبختيّ هذا ناظر إلى أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام، الذين يمتلكون تلك المواصفات من كونهم من الثقات والعدول، والذين كانوا يروون الحلال والحرام عن الإمام ـ وهو ما نرجّحه، بل نختاره ـ (أو إنّه كان بمعزل عن أولئك الأفراد القلائل الذين خالفوا ذلك الإجماع في وقت سابق). أمّا تعبير الشيخ المفيد بالجمهور فلقد كان ناظرًا إلى جميع أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام دون تفصيل بين من كانت تتوفّر فيه تلك المواصفات التي ذكرها الشيخ أبو سهل النوبختيّ، ومن لم يكن على ذلك القدر من تلك المواصفات؛ أو إنّ الشيخ المفيد قد لحظ بتعبيره ذاك أولئك الأفراد القلائل الذين ذهبوا إلى أقوال شتّى ومختلفة بعد وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام، حيث إنّه قد نظر بقوله هذا (الجمهور) إلى تلك المرحلة التي تلت مباشرة وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام، والأقوال التي قيلت فيها، قبل أن يعودوا عن أقوالهم تلك إلى الاعتقاد بوجود الإمام المهديّ عجل الله فرجه وولادته وإمامته.

2 - أمّا فيما يتّصل بالسؤال الثاني حول إنّ الحيرة هل شملت الثقات والعدول، والرواة العلماء، والخواص من أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام المستأمنين على الخلف من بعده، أم إنّها لم تصل إلى هؤلاء، ولم تشملهم، وإنّما بقيت دونهم؛ فالذي يظهر من كلام الشيخ أبي سهل إسماعيل بن علي النوبختيّ الآنف الذكر أنّ أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام الذين كانوا «من ثقاته، ممّن يروي عنه الحلال والحرام»، و«كانوا بموضع من الستر (أي كانوا مستأمنين على ستر أمر الإمام، والخلف من بعده)، والعدالة بتعديله إيّاهم في حياته»؛ لم يكونوا في حيرة من أمر الخلف من بعده، وإنّ هؤلاء كانوا مجمعين على الاعتقاد بولادة محمّد بن الحسن المهديّ عجل الله فرجه، ووجوده، وإمامته. وإنّ من شملته الحيرة تلك، أو ذهب إلى أقوال شتّى ومختلفة عن قول الجمهور بولادة المهديّ عجل الله فرجه والإجماع عليه هو ممّن لم يكن مشمولاً بتلك الأوصاف التي ذكرها الشيخ أبو سهل النوبختيّ، من الثقة والعدالة، وكونهم «بموضع من الستر»؛ حيث قد يصحّ الادّعاء إنّ ظروفًا موضوعيّة قد أدّت إلى تلك الحيرة لدى هذا أو ذاك منهم.

وبالتالي هناك فارقٌ كبير بين أن تكون الحيرة والاختلاف قد شملا حتّى تلك الدائرة المحيطة بالإمام العسكريّ عليه السلام من خواص أصحابه الثقات العدول، والرواة المستأمنين على أمره؛ وبين أن يُجمع هؤلاء على القول بإمامة محمّد بن الحسن المهديّ عجل الله فرجه ووجوده، وأن يكونوا قولاً واحدًا لا اختلاف فيه، ولا شكّ يعتريه بولادة الخلف المهديّ عجل الله فرجه ابن الحسن العسكريّ عليه السلام.

فعندما نعلم بالظروف الموضوعيّة التي تطلّبت إخفاء أمر الولادة، وستر مجمل ما يتّصل بأمر محمد بن الحسن عجل الله فرجه عمّن لم يكن مستأمنًا على أمر الخلف، بسبب شدّة طلب السلطان له، وسعيه الحثيث للوصول إليه؛ ندرك عندها بأنّه كان تدبيرًا حكيمًا وضروريًّا وموضوعيًّا اللجوء إلى إخفاء أمر الخلف المهديّ عجل الله فرجه عن عامّة الناس، بل حتّى عمّن لم يكن مشمولاً بتلك المواصفات التي ذكرها الشيخ أبو سهل النوبختيّ من أصحاب الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام؛ وذلك بسبب تلك الظروف الموضوعيّة المحيطة، التي اقتضت اتخاذ جملة من الإجراءات والتدابير للحفاظ على أمر الإمام وصونه وحمايته، والاقتصار في العلم بمجمل شؤون محمّد بن الحسن المهديّ عجل الله فرجه وولادته على تلك الدائرة المحيطة بالإمام العسكريّ عليه السلام من خواص أصحابه المستأمنين على أمره، وهؤلاء كانوا جمهور أصحابه وأكثرهم.

وعليه، فإنّ الثقات من أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام المستأمنين على أمر الخلف كانوا على علم بتلك الولادة، وكانوا يعتقدون بوجود المهديّ عجل الله فرجه، وكانوا يؤمنون بإمامته، وهم الذين كانوا مُعدّين لمواجهة تلك الحيرة التي عصفت بعامّة الناس، والبعض القليل من أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام، وهم الذين بادروا إلى مواجهة مجمل حملات التشكيك بوجود الإمام وولادته، واستطاعوا أن ينجحوا في ذلك بعد برهة من الزمن، حيث أمكن لهذه الحيرة أن تنتهي بعد سنوات أو عقودٍ قليلة من الزمن، وهذا ما سوف نبحث فيه في المبحث التالي.

3 - **تاريخيّة الحيرة:**

أي إنّ السؤال المطروح في هذا المبحث يدور حول المدّة الزمنيّة للحيرة، وهو يقود

إلى البحث في بدايتها الزمنيّة، وفي نهايتها الزمنيّة لمعرفة تلك المدّة وتحديدها، حيث إنّ مبرّر طرح هذا السؤال هو لمعرفة أنّ هذه الحيرة هل تحوّلت إلى أزمة مستديمة أدّت إلى تشظي الاجتماع الشيعيّ برمّته، أم إنّها كانت عبارة عن مرحلة عابرة جرى الإعداد لمواجهتها وعلاجها؟

وهو ما يساعد بالتالي على معرفة إن كان هناك من منظومة معرفيّة عقائديّة قادرة على مواجهة تلك الظروف المستجدّة، وجميع تداعياتها؛ أم إنّ هذه المنظومة لم تكن موجودة؟، وهو ما يمهّد لطرح هذا السؤال أنّه هل تمّ تجاوز تلك التداعيات التي ترتّبت على حدث الغيبة من الحيرة وغيرها، أم لم يحصل ذلك؟

وعليه، سوف نبحث هنا في عنواني: البداية الزمنيّة، والنهاية الزمنيّة للحيرة، لنعرف بالتالي المدّة الزمنيّة التي استغرقتها تلك الحيرة.

أ- البداية الزمنيّة للحيرة: يبدو من مجمل النصوص والمصادر ذات الصلة، سواء النصوص الدينيّة التي تحدّثت حول الحيرة، أو تلك المصادر التي عنت بفرق الشيعة، أو التي تحدّثت عن تلك المرحلة التاريخيّة التي تلت وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام؛ أنّ بداية الحيرة كانت سنة 260 هـ.ق، أي بعد وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام مباشرةً.

فيما يتّصل بتلك النصوص الدينيّة التي تحدّثت في الحيرة نجد أنّها قرنت بين الحيرة والغيبة، ممّا قد يظهر منه الاقتران الزمنيّ بينهما، من قبيل قول الإمام علي عليه السلام لدى حديثه عن الإمام المهديّ عجل الله فرجه بأنّه «... تكون له حيرة وغيبة، يضلّ فيها أقوام، ويهتدي فيها آخرون»[1]، وإذا كانت الغيبة قد بدأت بعد وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام مباشرة، أي في سنة 260 هـ.ق، فمعنى ذلك أنّ الحيرة قد بدأت في السنة نفسها، أي سنة 260 هـ.ق؛ لكن ليس هذا ما نستند إليه في تحديد البداية الزمنيّة للحيرة.

أمّا فيما يتّصل بالمصادر التي تحدّثت في فرق الشيعة فهي واضحة الدلالة في هذا الموضوع، حيث ربطت حصول الفرقة بوفاة الإمام العسكريّ عليه السلام، وإذا ما التفتنا إلى

[1]ـ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، ص289.

الاقتران الخارجيّ بين الفرقة والحيرة -وإن اختلفا مفهومًا-، ندرك عندها التزامن الواقعيّ بينهما، وإذا كانت الفرقة قد حصلت بعد وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام سنة 260 هـ.ق، فمعنى ذلك أنّ الحيرة قد حصلت في السنة نفسها.

وأوضح من ذلك ما ذكره الخزاز القميّ (القرن الرابع الهجري) في كتابه (كفاية الأثر في النصوص على الأئمة الاثني عشر)، حيث يقول: «... ففيها (سنة260 هـ.ق.) قبض أبو محمد عليه السلام وتفرّقت شيعته وأنصاره، فمنهم من انتمى إلى جعفر، ومنهم من تاه وشكّ، ومنهم من وقعت عليه الحيرة، ومنهم من ثبت على دينه بتوفّيق الله عز وجل»[1]. وهو صريح في أنّه في سنة 260هـ.ق قد وقعت الحيرة وفيها كانت بدايتها.

وخلاصة القول إنّ بداية الحيرة زمنيًّا كانت في سنة 260 هـ.ق.

ب- نهاية الحيرة: قد لا يكون متاحًا لنا تحديد السنة التي انتهت فيها الحيرة بشكل دقيق. إذ إنّ ما بأيدينا من نصوص في هذا الشأن يساعدنا على تحديد السنة التي انتهت قبلها الحيرة (وليس فيها) وهي سنة 373 هـ.ق. وليس معلومًا قبل هذه السنة (التي انتهت قبلها الحيرة) بكم من السنوات قد انتهت الحيرة، فهذا الأمر لم تتحدّث فيه تلك النصوص ذات الصلة، وإن أمكن لنا الحدس بأنّ الحيرة قد انتهت قبل هذه السنة بسنواتٍ طوال.

بعد أن يتحدّث الشيخ المفيد عن فرق الشيعة بعد وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام، يقول: «وليس من هذه الفرق التي ذكرناها فرقة موجودة في زماننا هذا، وهو من سنة ثلاث وسبعين وثلاثمائة إلا الإماميّة الاثنا عشريّة القائلة بإمامة ابن الحسن المسمّى باسم رسول الله صلى الله عليه وآله القاطعة على حياته وبقائه إلى وقت قيامه بالسيف... ومن سواهم منقرضون لا يعلم أحد من جملة الأربع عشرة فرقة التي قدّمنا ذكرها ظاهرًا بمقالة، ولا موجودًا على هذا الوصف من ديانته، وإنّما الحاصل منهم حكاية عمّن سلف، وأراجيف بوجود قوم منهم لا تثبت»[2]. وليس معنى عدم وجود إلا الفرقة الإماميّة الاثنا عشريّة في سنة 373 هـ.ق، وانقراض جميع الفرق الأخرى الأربع عشر، وأنّ الحاصل منها حكاية عمّن سلف؛ إلا أنّ الحيرة قد زالت

[1]ـ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة م.س، ص294.

[2]ـ- المرتضى، الفصول المختارة، م.س، ص321.

قبل تلك السنة بسنوات طوال- بناءً على الاقتران الخارجيّ بين الحيرة والفرقة-؛ لأنّ معنى وصول أخبار تلك الفرق من خلال السلف، وحكاية هذا السلف لأخبارها؛ أنّ سنوات طوال تفصل بين تلك السنة (373 هـ.ق)- بل بين زمن الشيخ المفيد، وتحديدًا حياته العلميّة- وبين السنة التي انقرضت فيها تلك الفرق، حيث يمكن الذهاب إلى أنّ ذلك قد حصل قبل عقود عديدة، إذا ما التفتنا إلى أنّ ولادة الشيخ المفيد كانت في سنة 336 هـ.ق، وإلا لو كانت تلك الفرق موجودة في زمن الحياة العلميّة للشيخ المفيد لما احتاج إلى تلقّي أخبارها عن السلف، فمعنى تلقّي أخبار تلك الفرق عن السلف أنّها كانت موجودة قبل زمنه بسنوات طوال حتى يحصل ذلك التلقّي، وحتّى يتمّ انقراضها بشكل كامل.

إنّ مجمل التحليل المتقدّم مبني على أصل الاقتران الخارجيّ بين الفرقة (ووجود الفرق) وبين الحيرة، أمّا بناءً على أصل التفكيك بين الفرقة والحيرة، فقد تكون الحيرة قد انتهت قبل الزمن الذي انتهت فيه تلك الفرق بسنوات.

إنّ ما تقدّم لا يتنافى مع ما جاء لدى علي بن بابويه القمّي (توفيّ 329 هـ.ق) في (الإمامة والتبصرة من الحيرة)، أو النعمانيّ في (الغيبة)، أو الصدوق في (كمال الدين وتمام النعمة)، من حديث عن وجود الحيرة في زمانهم لدى جماعة أو أخرى، وفي بلدٍ أو آخر؛ لأنّ علي بن بابويه القمّي توفيّ في سنة 329 هـ.ق، والنعمانيّ قد ألّف كتابه بين سنة 333هـ.ق وسنة 342هـ.ق، والشيخ الصدوق (306 هـ.ق - 381 هـ.ق)، قد يكون ألّف كتابه في أواسط عمره، حيث ذكر أنّه قد عمد إلى تأليفه بعد رجوعه من زيارة الإمام الرضا عليه السلام إلى نيسابور، وإن كان يتحدّث فيه عن أنّ أكثر الذين اختلفوا إليه من الشيعة في تلك البلدة (نيسابور) قد حيرتهم الغيبة. فهو لم يتحدّث عن حيرة عامّة في ذاك الزمن، وإلا لو كانت هناك حيرة عامّة لكان ينبغي أن يلفت إليها.

وعليه، إذا قلنا بأنّ هذه المصادر تتحدّث عن حيرةٍ ما قبل منتصف القرن الرابع الهجريّ بسنواتٍ عديدة، فهو لا يتنافى مع كلام الشيخ المفيد عن عدم وجود الفرق الأخرى غير الإماميّة الاثني عشريّة (وتاليًا الحيرة بناءً على القول بالتلازم الخارجيّ بينهما) في سنة 373 هـ.ق، ومع قوله إنّه لم يبقَ منها إلا حكاية عمّن سلف وأراجيف بوجود قوم لا تثبت، إذ

إنّه قد تكون الحيرة تلك قد انتهت قبل منتصف القرن الرابع الهجريّ، وإلا لو استمرّت إلى حوالي منتصف القرن الرابع الهجريّ، فلماذا يحكي الشيخ المفيد ما يتّصل بتلك الفرق بناءً على ما يقوله السلف، ويصفها بكونها أراجيف بوجود قوم لا تثبت، فلو كانت في زمانه لكان الأحرى به أن ينقل أخبارها عمّن حضر في ذاك الزمان، وليس عمّن سلف.

وعليه، قد يصحّ القول بأنّ الحيرة قد انتهت إجمالاً قبل منتصف القرن الرابع الهجريّ بسنوات عديدة، وإن أمكن أن تكون بقايا حيرة قد استمرّت في بعض البلدان إلى زمان أكثر -بناءً على الانحسار التدريجيّ للحيرة-، لتنتهي أيضًا هذه البقايا قبل منتصف القرن الرابع الهجريّ.

نعم، لا بدّ من القول -بناء على ما جاء في تلك المصادر- بأنّ الحيرة قد استمرّت على الأقلّ إلى العقد الثالث من القرن الرابع الهجريّ، بل إلى أوائل العقد الرابع من هذا القرن، ممّا يعني أنّها استمرت حوالي سبعة بل ثمانية عقود ونيف من السنين، بمعزل عن خريطة انتشارها جغرافيًّا، واتساع دائرتها أو انحسارها في زمن أو آخر من هذه العقود.

إلا اللهم إن قيل إنّه كانت هناك موجتان من الحيرة: الأولى مع بداية الغيبة الصغرى (بعد وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام سنة 260 هـ.ق)، والثانية مع بداية الغيبة الكبرى (329هـ.ق)، حيث قد تكون دامت كلّ من هاتين الموجتين لسنوات وانتهت، وهي فرضيّة تحتاج إلى بحث مستأنف. أمّا فرضيّة اقتصار الحيرة على بداية الغيبة الكبرى فقط، فلا تدعمها العديد من الأدلّة التي ذكرنا.

وكلّ ما تقدّم من كلام يتّصل بإنتهاء الحيرة بشكل كامل، أمّا إن كان الكلام عن البدء بانحسار الحيرة -والذي يسبق انتهاءها-، فلا بدّ أن يكون قد حصل ذلك قبل انتهائها بسنوات؛ لأنّ هكذا حالة لها بعدها الاجتماعيّ العام، والذي عمّ العديد أو الكثير من المجتمعات الشيعيّة؛ لا يمكن أن تنتهي ـ عادة ـ بشكل طفرويّ، وإنّما تنتهي بشكل تدريجيّ، وهو يعني-إذا ما أخذنا بعين الاعتبار كثرة من شملتهم وسعة انتشارها- أنّ بداية انحسار الحيرة قد حصلت قبل نهايتها بسنوات طويلة، من دون أن نستطيع تحديد بداية الانحسار تلك بشكل دقيق.

نعم، قد يُطرح أنّ حالة الحيرة تلك قد تجاوزت السنة أو السنتين بناءً على ما ذكره الطبري

(توفيّ 411 هـ.ق) في كتابه (دلائل الإمامة) من حديث أحمد بن الدينوريّ السراج، حيث يقول: «انصرفت من أردبيل إلى دينور أريد أن أحجّ، وذلك بعد مضي أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام بسنة أو سنتين، وكان الناس في حيرة...»[1]. لكن لا يمكن أن نستفيد من هذا الحديث أنّها انتهت بعد حوالي سنة أو سنتين من وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام؛ لأنّ ما يفيده هذا الحديث هو أنّ الحيرة كانت موجودة بعد سنة أو سنتين من وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام، لا أنّها انتهت بعد سنة أو سنتين منها.

وقد يُطرح أنّها لم تتجاوز السنوات الست بناءً على ما رواه الأصبغ بن نباتة عن الإمام علي عليه السلام، حين سأله قائلاً: «يا أمير المؤمنين، وكم تكون الحيرة والغيبة؟ قال: ستّة أيام، أو ستّة أشهر، أو ستّ سنين...»[2]، حيث احتمل العلاّمة المجلسّي (1037هـ.ق ـ 1110 هـ.ق) احتمالات عديدة من هذا التردّد بين الأيام الست، والأشهر الست، والسنوات الست، منها «إنّ السائل قد سأل عن الغيبة والحيرة معًا، فأجاب عليه السلام بأنّ زمان مجموعها أحد الأزمنة المذكورة، وبعد ذلك ترتفع الحيرة وتبقى الغيبة، ويكون الترديد باعتبار اختلاف مراتب الحيرة إلى أن استقرّ أمره في الغيبة»[3].

قد يكون ما ذكره العلاّمة المجلسيّ صحيحًا، لكن لا نستطيع الجزم به. كلّ ما يمكننا قوله هو الآتي:

1ـ إنّ الحيرة قد بدأت بعد وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام مباشرة سنة 260 هـ.ق.

2ـ إنّها انتهت قبل زمن الشيخ المفيد (336 هـ.ق - 413 هـ.ق)، وتحديدًا حياته العلميّة بسنوات طوال، ليس معلومًا كم هي.

3ـ قد يقرب القول إنّها دامت حوالي الثمانية عقود من الزمن (بناءً على القول بوجود حيرة واحدة لا حيرتين).

---

[1]ـ مؤسّسة البعثة، قم، 1413 هـ.ق، ط1، ص 520.

[2]ـ الكليني، الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، 1363هـ.ش، ط5، ج1، ص338.

[3]ـ -مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، 1404 هـ.ق، ط2، ج4، ص 43.

4ـ قد يرجّح ما ذكرناه أنّه مع لحاظ سعة انتشارها على تباعد المجتمعات والبلدان، وكثرة من شملته؛ أنّ العمل على تجاوزها، وإزالة آثارها، ومعالجة أسبابها؛ قد استغرق العديد أو الكثير من السنوات.

5ـ قد يصحّ ما احتملة العلاّمة المجلسيّ من أنّها لم تتجاوز السنوات الست، لكن يبقى ذلك مجرّد احتمال لا يمكننا القطع به.

6ـ قد يصحّ القول بأنّ ما حصل في ذاك التاريخ موجتان من الحيرة وليس موجة واحدة، الأولى بعد وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام (260هـ.ق)، والثانية مع بداية الغيبة الكبرى (329 هـ.ق) (وهو ما يحتاج إلى بحثٍ مستأنف).

إذا صحّت هذه الفرضيّة فسوف يختلف الحديث عن بداية الحيرة ومدّتها الزمنيّة؛ لأنّه عندها سوف تكون لدينا بدايتان وليس بداية واحدة، ونهايتان وليس نهاية واحدة، وسوف تكون لدينا مدّتان وليس مدّة واحدة، حيث قد يصبح معقولاً القول إنّ كلّ واحدة من هاتين الحيرتين دامت لسنين قليلة وانتهت، وهنا -بناءً على هذا القول- يصبح الاحتمال الذي طرحه العلاّمة المجلسيّ أكثر وجاهة.

على كلٍّ، فإنّ النتيجة التي نخلص إليها هي إنّ الحيرة قد دامت سنوات عديدة -بناء على الحيرتين-، أو عقود عديدة من الزمن ـ بناءً على الحيرة الواحدة. وهو أمر طبيعيّ جدًّا أن يحصل ذلك إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مجمل الأسباب التي أدّت إلى الحيرة والظروف والأوضاع التي سبقتها ورافقتها.

4 - في أسباب الحيرة:

الرأي الذي نطرح هو إنّ الحيرة كانت نتيجة طبيعيّة للظروف الموضوعيّة ومجمل الأسباب التي أدّت إليها، وهو ما يستدعي منّا البحث في تلك الأسباب التي أدّت إلى تلك الحالة التي أصابت الاجتماع الشيعيّ العام آنذاك بالحيرة والتردّد في أمر الخلف بعد وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام، حيث يمكن لنا أن نذكر الأسباب والعوامل الآتية:

1 - جِدة الحدث: بمعنى إنّ حدث الغيبة هو حدث غير مسبوق في التاريخ الإسلاميّ الشيعيّ، وهي المرّة الأولى التي يحصل فيها أن يغيب الإمام المعصوم بهذه الكيفيّة وبهذا المستوى، وهي المرّة الأولى التي يعيش فيها المجتمع الشيعيّ تجربة من هذا النوع، فلم يكن لذلك المجتمع من تجربة سابقة تمنحه الخبرة الكافية، والمعرفة اللازمة، التي تعينه على التصرّف إزاء هذا الحدث، وحسن إدارته، والتعامل مع مجمل التداعيات التي تترتّب عليه.

2 - الظروف الموضوعيّة: أي إنّ مجمل الظروف التي كانت قائمة آنذاك كانت تتطلّب مستوى متشدّد من التسترّ والتكتّم على أمر الإمام وولادته، ومختلف ما يتّصل به، واتّخاذ مجمل التدابير والإجراءات التي تسهم في حماية شخصه وإخفاء ولادته، بل والعمل على صرف انتباه السلطات عنه، وإيجاد أكثر من مناخ يسهم في إبعاد اهتمامها وسعيها عن طلبه، والعمل على كشف أمره.

لقد كان الوعي الإسلاميّ العام مسكونًا بقضيّة المهديّ عجل الله فرجه الشريف، وأنّه الذي يخرج فيملأ الأرض قسطًا وعدلاً بعدما مُلئت ظلمًا وجورًا، ولقد كان عقل السلطة متنبّهًا إلى هذه القضيّة، ومهتمًّا إلى أبعد الحدود في كشف قضيّة الإمام المهديّ عجل الله فرجه الشريف وولادته، ليتعامل معها بما يُمليه الحفاظ على دولته ودوام سلطانه، من اتّخاذ أيّ تدبير استباقيّ تجاه ما يراه تهديدًا جديًّا له، ولديمومة حكمه.

وهذه ليست مجرّد فرضيّة متصوّرة، وإنّما تؤكّد المصادر ذات الصلة هذا الأمر، فقد ذكر الشيخ أبو سهل النوبختيّ (237 هـ.ق – 311 هـ.ق) أنّ تلك الجماعة من ثقاة الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام «...أمروا الناس أن لا يسألوا عن اسمه [الإمام المهديّ]، وأن يستروا ذلك من أعدائه، وطلبه السلطان أشدّ الطلب، ووكّل بالدور والحبالى من جواري الحسن عليه السلام»[1].

ويقول النوبختيّ الحسن بن موسى (توفيّ 310 هـ.ق) في كتابه (فرق الشيعة): «فكيف يجوز في زماننا هذا مع شدّة الطلب وجور السلطان، وقلّة رعايته لحقوق أمثالهم]أئمّة أهل

[1]ـ -نقلاً عن: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، ص93.

البيتعليهم السلام، مع ما لقي عليه السلام وحبسه؛ تسميته من لم يظهر خبره ولا اسمه، وخفيت ولادته..»[1]. أي كيف يجوز في ظلّ تلك الأوضاع والظروف تسمية الإمام المهديّعجل الله فرجه وتعريفه باسمه، إذ إنّ معرفة الاسم كانت مفتاحًا لمعرفة الشخص.

ويقول الأشعريّ القمّيّ (توفّي ما بين 299هـ.ق و301هـ.ق) في (المقالات والفرق): «... هذا كلّه لشدّة التستّر من الأعداء، ولوجوب فرض استعمال التقيّة، فكيف يجوز في زماننا هذا ترك استعمال ذلك، مع شدّة الطلب، وضيق الأمر، وجور السلطان عليهم، وقلّة رعايته لحقوق أمثالهم، ومع ما لقي في الماضي أبو الحسن [الإمام الهاديعليه السلام]من المتوكّل، وشدّته عليه، وما حلّ بأبي محمد [الإمام العسكريّعليه السلام]،[و] هذه العصابة [أصحاب الإمام وخواصه] من صالح بن وصيف (لعنه الله)، وحبسه إيّاه، وأمره بقتله، وحبسه له ولأهل بيته، وطلب الشيعة، وما نالهم منه من الأذى والتعنّت؛ تسمية من لم يظهر له [أي الإمام المهديّعجل الله فرجه] خبر، ولم يُعرف له اسم مشهور، وخفيت ولادته...»[2].

ويقدّم الشيخ المفيد جوابًا على سؤال طرح عليه، حيث يفرّق بين ظروف رسول اللهصلى الله عليه وآله وظروف محمد بن الحسن المهديّعجل الله فرجه، فممّا يقوله في جوابه ذاك: «... ولا خلاف أنّ الملوك من ولد العبّاس لم يزالوا على الإخافة لآباء الإمام، وخاصّة ما جرى من أبي جعفر المنصور مع الصادقعليه السلام، وما صنعه هارون بأبي الحسن موسى بن جعفر الكاظمعليه السلام حتّى هلك في حبسه في بغداد، وما قصد المتوكّل بأبي الحسن العسكريّعليه السلام جدّ الإمام، حتّى أشخصه من الحجاز، فحبسه عنده بسرّ من رأى. وكذلك جرى أمر أبي محمد الحسنعليه السلام بعد أبيه إلى أن قبضه الله تعالى. ثمّ كان من أمر المعتمد بعد وفاة أبي محمّدعليه السلام ما لم يخفَ على أحد من حبسه لجواريه، والمسألة عن حالهنّ في الحمل، واستبراء أمرهنّ، عندما اتّفقت كلمة الإماميّة على أنّ القائم هو ابن الحسنعجل الله فرجه، فظنّ المعتمد أنّه يظفر به فيقتله، ويزيل طمعهم في ذلك، فلم يتمكّن من مراده، وبقي بعض جواري أبي محمّدعليه السلام في الحبس أشهرًا كثيرة...»[3].

[1]ـ م.س، ص 111.

[2]ـ -م.س، ص105.

[3]ـ - المرتضى، الفصول المختارة، م.س، ص 328 329-.

ويقول الشيخ المفيد (336-413هـ) عن الإمام العسكريّ عليه السلام بأنّه: «...قد أخفى مولده الإمام المهديّ عجل الله فرجه، وستر أمره، لصعوبة الوقت، وشدّة طلب سلطان الزمان له، واجتهاده في البحث عن أمره، ولما شاع من مذهب الشيعة الإماميّة فيه، وعرف من انتظارهم له، فلم يُظهر ولده عليه السلام في حياته، ولا عرفه الجمهور [عامّة الناس] بعد وفاته»[1].

فعن أيّ صعوبة وقت يتحدّث الشيخ المفيد، وما هي صعوبات ذلك الزمان؟ وما الذي يدفع السلطان إلى أن يطلب الإمام المهديّ عجل الله فرجه طلبًا شديدًا، ويجتهد في البحث عن أمره؟ وما الذي يدفعه إلى أن يجعل كلّ تلك الرقابة الشديدة على دور الإمام، والنساء الحبالى؟.

إنّ معنى هذا الأمر هو أنّ السلطان كان يشعر بخوف شديد من قضيّة الولادة تلك؛ لارتباط تلك القضيّة بموضوع (القائم)، وما يعنيه من مترتّبات ونتائج تخشى منها السلطة، وتحسب لها كلّ حساب.

إنّ مستوى الحرص من السلطان على كشف أمر الإمام المهديّ عجل الله فرجه وتعقّب ولادته؛ تطلب في المقابل مستوى متقدّم من التدابير والإجراءات التي تسهم في إخفاء أمر الولادة، وإخفاء شخص الإمام، واعتماد كافّة السبل التي تحميه من أعدائه، الذين كانوا يتربّصون به ويسعون بكافّة الوسائل إلى كشف أمره للنيل منه والقضاء عليه.

وكذلك ما ورد في كتاب (الغيبة) للشيخ الطوسيّ (385هـ.ق ـ 460هـ.ق) من وصفٍ لتلك الظروف في مرحلة الغيبة الصغرى في زمان المعتضد العباسيّ، والذي جاء فيه: «إنّ الأمر كان حادًّا جدًّا في زمان المعتضد، والسيف يقطر دمًا..»[2].

هذا ولن أتوسّع أكثر في نقل الشواهد والأدلّة على صعوبة ذلك الزمان وشدّة ظروفه، سوى أنيّ أختم هنا بحديث للإمام زين العابدين علي بن الحسين عليهما السلام، يتحدّث فيه عن أوضاع تلك المرحلة قبل أكثر من قرن ونصف من وقوعها، فعندما يسأل أحدهم عن سبب تسميتهم

---

[1]ـ الإرشاد، م.س، ص334.

[2]ـ مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم، 1411 هـ.ق، ط1، ص296.

للإمام جعفر بن محمّد بالصادق (يا سيّدي فكيف صار اسمه الصادق وكلّكم صادقون؟)؛ يجيبه الإمامعليه السلام: «حدّثني أبي عن أبيه عن رسول اللهصلى الله عليه وآله، قال: إذا ولد ابني جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب فسمّوه الصادق، فإنّ الخامس من ولده، الذي اسمه جعفر يدّعي الإمامة اجتراءً على الله جلّ جلاله وكذبًا عليه، فهو عند الله جعفر الكذّاب، المفتري على الله تعالى، والمدّعي ما ليس له بأهل، المخالف لأبيه، والحاسد لأخيه، وذلك الذي يروم كشف سرّ الله عزّ وجلّ عند غيبة وليّ الله.

ثمّ بكى علي بن الحسينعليه السلام بكاءً شديدًا، ثمّ قال:

كأنّي بجعفر الكذّاب وقد حمل طاغية زمانه على تفتيش أمر وليّ الله، والمغيّب في حفظ الله، والتوكيل بحرم أبيه، جهلاً منه برتبته، وحرصًا على قتله إن ظفر به، وطمعًا في ميراث أخيه، حتّى يأخذه بغير حقّ»[1].

3 - الظروف والإضرار بالإعداد: إنّ الظروف المذكورة كما تطلّبت اتخاذ جملة من التدابير المشدّدة الكفيلة بحماية شخص الإمام، وستره وإخفاء أمر ولادته؛ فلا بدّ أن تكون أثّرت سلبًا على عمليّة الإعداد المجتمعيّ والثقافيّ للمجتمعات الشيعيّة للتعامل مع حدث الغيبة ومجمل تداعياته. بمعنى إنّ عمليّة إعداد المجتمع، وتهيئته لذلك الحدث، قد تتطلّب -فيما تتطلّبه- مستوى من الإفصاح عن بعض القضايا والملابسات، التي قد تتنافى مع متطلّبات الستر والإخفاء لأمر الإمام وحماية شخصه.

ولذلك قد تكون تلك الظروف المحيطة قد أعاقت بشكل أو آخر عمليّة الإعداد لتلك المجتمعات للتعامل مع ذلك الحدث (حدث الغيبة)، وحالت دون تحصينها بشكل وافٍ، ممّا ساهم بشكل أو آخر في حصول جملة تلك التداعيات التي ترتّبت على حدث الغيبة من الحيرة وغيرها، ليبقى العلم بقضيّة الإمام وولادته مقتصرًا على الحلقة الضيّقة المحيطة بالإمام العسكريّعليه السلام من أصحابه الثقاة والعدول المستأمنين على السرّ وإخفاء الأمر.

---

[1]ـ الطبرسي، الاحتجاج، دار النعمان، النجف الأشرف، 1966م، ج2، ص49.

4 - سوء الاستفادة من الظروف: بمعنى إنّ المحاولات التي قام بها البعض (جعفر أخو الإمام العسكريّ عليه السلام) للاستفادة من تلك الظروف والأوضاع من أجل أن يظفر بتركة الإمام العسكريّ عليه السلام ومقامه من بعده، قد ساهمت بشكل أو آخر، في تلك الحيرة سواء في تعزيز منسوبها، أو في اتساع دائرتها، أو في زيادة الالتباسات والشبهات المحيطة بها...

وفي هذا يقول الشيخ المفيد (336-413هـ) في كتابه الإرشاد: «وتولّى جعفر بن علي أخو أبي محمّد عليه السلام أخذ تركته، وسعى في حبس جواري أبي محمّد عليه السلام واعتقال حلائله، وشنّع على أصحابه بانتظارهم ولده، وقطعهم بوجوده، والقول بإمامته. وأغرى بالقوم حتّى أخافهم وشرّدهم، وجرى على مخلّفي أبي محمّد عليه السلام بسبب ذلك كلّ عظيمة، من اعتقال، وحبس، وتهديد، وتصغير، واستخفاف، وذلّ، ولم يظفر السلطان منهم بطائل. وحاز جعفر ظاهر تركة أبي محمد عليه السلام، واجتهد في القيام عند الشيعة مقامه، فلم يقبل أحدٌ منهم ذلك، ولا اعتقده فيه، فصار إلى سلطان الوقت يلتمس مرتبة أخيه، وبذل مالاً جليلاً، وتقرّب بكلّ ما ظنّ أنّه يتقرّب به، فلم ينتفع بشيء من ذلك»[1]، نعم قد يحصل أن لا يقبل الشيعة أو مجملهم بكلّ تلك المساعي التي قام بها جعفر لتبوّأ مقام الإمام العسكريّ عليه السلام ومنزلته من بعده، لكن قد يسهم ذلك بشكل أو آخر، وبمستوى أو آخر في تلك الحيرة التي أصابت الاجتماع الشيعيّ بعد وفاة الإمام العسكريّ عليه السلام، ولو من حيث تشديد الضغوط على أصحاب الإمام العسكريّ، والحؤول دون قيامهم بدورهم في هذا الموضوع، أو من حيث توفير تلك المادّة التي سوف يُعمل على سوء الاستفادة منها، وتوظيفها لتغذية تلك الشبهات التي تهدف إلى التشكيك بولادة الإمام ورفع منسوب التساؤلات حولها.

5 - حملات التشكيك: أي إنّ ما حصل في تلك الظروف هو تشكّل سيل من الشبهات والتشكيكات التي انهالت من كلّ حدب وصوب، في الوقت الذي لم يكن من السهولة بمكان مواجهة تلك الحملات وسيل الشبهات نتيجة لطبيعة الظروف الضاغطة التي كان يتعرّض لها أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام آنذاك، وتحديدًا في بعض الأزمنة وفي بعض المواطن.

[1]ـ الطبرسي، الاحتجاج، دار النعمان، النجف الأشرف، 1966م، ص336-337.

لقد استغلّت العديد من الفئات والفرق الكلاميّة طبيعة تلك الظروف الاستثنائيّة التي يمرّ بها الاجتماع الشيعيّ، وعملت على ضخّ العديد من تلك الشبهات والتشكيكات[1]، ممّا أدى إلى تعقيد الموقف أكثر، والإسهام بشكل أو آخر في تعزيز تلك الحيرة، في حين إنّ حساسيّة الظروف السياسيّة والاجتماعيّة (صعوبة الوقت) لم تكن لتساعد على أن يعمل أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام بكامل حرّيّتهم على نقل تلك الإجابات من بطون المصنّفات إلى وعي الناس وثقافتهم، وعلى أن يبثّوا إجاباتهم ويشيعوها في تلك المجتمعات التي تعرّضت لحالة الحيرة تلك، ومجمل التساؤلات والتشكيكات التي رافقتها.

6 - **النصّيّ والثقافيّ**[2]: بمعنى إنّ مجمل تلك المنظومة المعرفيّة الروائيّة والكلاميّة والعقائديّة لم تتحوّل إلى ثقافة مجتمعيّة عامّة لدى عموم المجتمعات الإسلاميّة الشيعيّة آنذاك، حيث إنّ من أهمّ أسباب تلك الحيرة التي حصلت وذاك الاختلاف الذي وقع هو عدم العلم بجملة من آثار أهل البيت عليهم السلام ورواياتهم فيما يتّصل بموضوع المهديّ عجل الله فرجه الشريف ومجمل القضايا ذات الصلة، لكنّه لما عُمل على تعريف الناس بتلك الآثار، والروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في هذا الموضوع، زالت الحيرة من نفوسهم، وسكنت إلى الاعتقاد بإمامة المهديّ عجل الله فرجه الشريف قلوبهم.

هذا وقد يكون لعدم تحويل ذلك النصّ إلى ثقافة مجتمعيّة له علاقة بطبيعة الظروف المحيطة في ذلك الوقت -كما ذكرنا- من حيث إنّ ظروف الإرهاب الفكريّ والنفسيّ والسياسيّ الذي كانت تمارسه السلطة آنذاك كانت تحول دون القيام بذلك العمل والجهد، الذي يؤدّي إلى تحويل تلك المادّة المعرفيّة والكلاميّة إلى ثقافة دينيّة عامّة لدى تلك المجتمعات وعموم أفرادها.

وقد يكون لهذا الأمر علاقة أيضًا بأنّ تلمّس المشكلة في النصوص يختلف عن مستوى تلمّسها في الواقع الاجتماعيّ.

[1]ـ انظر من باب المثال: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، ص ص18 – 126.

[2]ـ وهو أقرب إلى أن يكون من العوامل المساعدة وليس من الأسباب.

وبيان ذلك، أنّ النصوص الدينيّة الواردة عن أئمّة أهل البيتعليهم السلام كانت قد تحدّثت قبل مئات السنين وقبل عقود من الزمن عن خفاء ولادة الإمام المهديّعجل الله فرجه وعن غيبته، وعن حالة الحيرة والشكّ التي سوف تصيب كثيراً من الخلق أو بعضًا من الناس، لكن هذا شيء والاصطدام بالمشكلة في الواقع الاجتماعيّ شيء آخر، بمعنى إنّ هذا الاصطدام بالمشكلة يتيح بشكل أفضل معرفة تداعياتها وآثارها ومداها وطبيعتها ومظاهرها، وهو ما يساعد على التعامل معها بشكل أفضل من قبل أصحاب الإمامعجل الله فرجه وثقاته، وعلى علاج جميع آثارها ونتائجها ومعالجة مجمل الأسباب التي أدّت إليها[1].

أمّا إن قيل: إنّه لماذا لم يكن هذا العلم موجودًا مسبقًا بتلك الآثار والروايات لدى عامّة الناس-بل حتّى لدى بعض أصحاب الإمام العسكريّعليه السلام-؟ فالجواب: إنّ هذا أمر طبيعيّ؛ لأنّ عامّة الناس-فضلاً عن العلماء والفقهاء والرواة- عادة وغالبًا ما يلجأون إلى الآثار والروايات ذات الصلة عندما يصطدمون بالمشكلة، بمعنى إنّ تلك الآثار والروايات ذات الصلة بموضوع الإمام المهديّعجل الله فرجه ومختلف شؤونه، والواردة عن أئمّة أهل البيتعليهم السلام؛ كانت مدوّنة في العديد من المصنّفات والأصول، لكن هناك فرق بين أن تكون هذه الروايات والآثار مدوّنة في مصنّفات بعض الرواة والعلماء أو جملتهم، وبين أن تكون معلومة ومعروفة بقوّة من قبل الجميع. وفرق بين أن تكون تلك النصوص والأخبار موجودة في المدوّنات، وبين أن تتحوّل إلى وعي عامّ لدى عامّة الناس، ومختلف فئات المجتمع على الإطلاق.

والذي حصل هو إنّ الاصطدام بتلك المشكلة قد أدّى إلى الاستعانة بشكل نشط وفعّال بمجمل تلك الآثار والأخبار التي وردت عن أئمّة أهل البيتعليهم السلام في موضوع المهدويّة وشؤونها، والتي كانت موجودة في بعض الأصول والمصنّفات، ليتمّ بالتالي التعريف بها

---

[1]- يظهر في العديد من النصوص أنّ الروايات الواردة عن أهل البيتعليهم السلام قد لعبت دورًا أساسيًّا في معالجة قضيّتي الغيبة والحيرة وما ترتّب عليهما من آثار ونتائج. وهذا يعني أنّ تلك الروايات قد ساهمت بقوّة في معالجة تلك الحالة (أو الأزمة)، وأنّ الاصطدام بتلك المشكلة قد دفع بقوّة إلى العودة إلى تلك الروايات للاستفادة منها. وهو ما حدا بالعديد من فقهاء وعلماء تلك المرحلة التاريخيّة إلى جمع آثار أهل البيتعليهم السلام في الغيبة والحيرة والتصنيف فيهما، فكانت أن صدرت جملة من تلك الكتب التي ساهمت بقوّة في مواجهة تحدّيات تلك الأزمة وإشكاليّاتها، من قبيل (الإمامة والتبصرة من الحيرة) لعلي بن بابويه القمّيّ، و(الغيبة) للنعمانيّ، و(إكمال الدين وتمام النعمة) للصدوق، و(الغيبة) للطوسي.....

وبثّها ونشرها، وتحويلها من بطون الكتب والمصنّفات إلى وعي الناس وثقافتهم وعقولهم.

7 - **الحيرة والحكمة الهادفة:** بمعنى إنّ ذلك السعي الحثيث والشديد من السلطان للعثور على الإمام المهديّ عجل الله فرجه الشريف وكشف أمره، استوجب أكثر من إجراء لحماية الإمام والستر عليه ومواجهة مساعي السلطة آنذاك للوصول إليه.

ربمّا نستطيع القول هنا بأنّ الحيرة كانت إحدى تلك الأدوات أو الوسائل التي ساهمت في تعطيل مساعي السلطة، أو صرف انتباهها، أو لربمّا إقناعها بعدم جدوائيّة البحث وفائدته.

لا أريد القول إنّ حالة الحيرة تلك كان يُعمل على إيجادها بهدف إرباك السلطة أو صرف انتباهها، كلا، ليس هذا المراد؛ بل المراد القول إنّ حالة الحيرة هي نتيجة طبيعيّة لمجمل الظروف المحيطة والأسباب الموضوعيّة التي كانت قائمة آنذاك، وقد ترتّب على حالة الحيرة هذه العديد من النتائج. واحدة من تلك النتائج كانت ذات مضمون وأثر إيجابيّ، من حيث إسهام تلك الحيرة في إرباك السلطة، أو صرف انتباهها، أو لربمّا إقناعها بعدم جدوائيّة البحث عن الإمام وتقصّي أمره.

لا يقولنّ أحدٌ إنّه إذا كان العامل الغيبيّ (السبب) هو الذي يتكفّل بحماية شخص الإمام؛ فما فائدة تلك الإجراءات والتدابير البشريّة لحمايته؟؛ لأنّ الجواب على هذا السؤال واضح، وهو إنّ وجود العامل الغيبيّ لا يعني عدم الأخذ بمجمل -بل جميع- الأسباب والعوامل الماديّة، بل لا بدّ من الأخذ بهذه الأسباب والاستفادة من تلك العوامل، ومن ثمّ يأتي العامل الغيبيّ (السبب الغيبيّ)، لا من أجل أن يلغي تلك الأسباب والعوامل الماديّة، وإنّما ليكمّلها ويتكامل معها، ويعوّض أيّ نقص أو عجز أو قصور فيها.

ومن هنا لا بدّ من القول إنّه توجد ضرورة للأخذ بجميع تلك الأسباب والعوامل الماديّة والبشريّة التي تسهم في حماية شخص الإمام المهديّ عجل الله فرجه الشريف وحفظه، ومن ثمّ يأتي العامل الغيبيّ (السبب الغيبيّ) ليكمل دور تلك الأسباب ويتكامل معها، ويقوم بما يمكن أن تعجز عنه، ولا تبلغ غايته.

8 - طبيعة الحدث والاختبار الإيمانيّ: أي إنّ طبيعة الحدث (الغيبة وطول الأمد) تقتضي (على نحو الاقتضاء وليس العلة التامّة) مستوى متقدّمًا من الاختبار الإيمانيّ، هذا الاختبار الذي قد يفضي إلى أكثر من نتيجة، منها نجاح البعض في هذا الاختبار، ومنها وقوع البعض في الشكّ والحيرة وسوى ذلك.

في هذا الاختبار المطلوب تجاوز المحسوس إلى المعقول والمنقول، أي تجاوز دليل الحسّ إلى دليل العقل والنقل. هنا المطلوب أن تؤمن بأمر يهديك إليه عقلك وينبئك المعصوم (النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام) عنه من دون أن تراه عينك، أو تصل إليه بحواسك. هنا يصبح فعل الإيمان أرقى، وإن كان الاختبار الذي يفضي إليه أشدّ. إذ إنّ هذا الاختبار يرتبط بالغيب والإيمان به. فأن تؤمن بما يقودك إليه عقلك، وبما ينبئك به الحجج الإلهيّون من الأنبياء والرسل والأئمّة -الذين توصلّت إلى الإيمان بهم بعقلك-؛ فهو إيمان أرقى درجة وأسمى مرتبة، حيث تنتقل فيه من الماديّ إلى المجرّد، ومن المحسوس إلى المعقول والمنقول.

وخلاصة القول: إنّ طبيعة الحدث ـ الغيبة ـ وما يختزنه من اختبار إيمانيّ راقٍ وعالي المستوى، قد تفضي (على نحو الاقتضاء) إلى حالة من الشكّ والحيرة لدى الكثير -أو العديد- ممّن يتعرض لذاك الاختبار، إلا من اعتصم بالمعرفة واليقين والتسليم، وهذا ما حصل في تلك المرحلة التاريخيّة، وما تضمّنته من ظروف استثنائيّة وتحوّلات مفصليّة.

ولأهميّة هذا الإيمان بالغيب والاختبار به، نجد أنّ أوّل وصف من أوصاف المتّقين في القرآن الكريم أنّهم يؤمنون بالغيب: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ...﴾[1].

والملفت في هذه الآية أنّ الإمام الصادق عليه السلام يقدّم تفسيرًا للغيب مفاده أنّه القائم عجل الله فرجه[2]،

[1]ـ سورة البقرة، الآية2.

[2]ـ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، ص340.

أي الإمام المهديّ، وهو من نوع التفسير بالمصداق. ومعنى أن يكون الإمام المهديّ من مصاديق الغيب، فهو يؤدّي إلى تحديد طبيعة الفعل الإيمانيّ الذي يجب أن يتعلّق بهذا الغيب ومرتبته واختباره، بل والمنهج المعرفيّ الذي يجب أن يُعتمد في التعامل معه والبحث فيه، من قبيل الإيمان بالله تعالى، والجنّة، والنار، والصراط، والميزان، والحشر، والنشر، والملائكة... وغيرها من العناوين التي تندرج تحت مفهوم الغيب الذي لا يتناوله حسٌّ، ولا تبلغه حواس.

هنا أجد من المفيد أن ألفت إلى هذه القضيّة، وهي أنّه في بحث الأسباب التي أدّت إلى الحيرة، قد يبحث في أمرين يرتبطان ببعضهما، وهما: الغيبة، وطول الأمد (أي طول الغيبة)، حيث قد نجد من يعتقد أنّ الذي أدّى إلى الحيرة هو طول أمد الغيبة، وليس الغيبة نفسها، (أي مجرّد حصولها)، وهو ما يقتضي القول إنّ زمن وقوع الحيرة هو بداية الغيبة الكبرى[1] وليس بداية الغيبة الصغرى، ممّا يؤثّر أيضًا على تحديد نهايتها ومدّتها الزمنيّة...

وهناك من سلّط الضوء على (طول الأمد) وأغفل الغيبة[2]، مع إنّ الرواية التي ذكرها عن الإمام علي في سياق استدلاله هذا تتحدّث في الغيبة وليس في طول الأمد؛ والعبارة التي اقتبسها من (الإمامة والتبصرة من الحيرة) لعلي بن بابويه القمّيّ عن طول الأمد، يسبقها مباشرة كلام ابن بابويه هذا عن الغيبة؛ وأيضًا النصّ الذي اقتبسه من (كمال الدين وتمام النعمة) للشيخ الصدوق عن شخص حيرّه طول الغيبة، يسبقه قبل أسطر كلام صريح عن إنّ الغيبة قد حيرّت أكثر المختلفين إلى الشيخ الصدوق من الشيعة في نيسابور؛ والنصّ الذي اقتبسه من كتاب (الغيبة) للنعمانيّ، فهو كما يتحدّث عن طول الأمد، فهو أيضًا يتحدّث فيه عن الغيبة، هذا فضلاً عن بيانه (النعمانيّ) للدوافع التي حدت به إلى تسطيره لكتابه ذاك - كما بقيّة علماء تلك المرحلة التاريخيّة الذين صنّفوا في الموضوع نفسه-، والتي تتمحور بشكل أساس حول الغيبة وما ترتّب عليها، فهو عندما يتحدّث عمّا أصاب الشيعة في ذاك

[1]ـ السيد سامي البدري، شبهات وردود: الردّ على شبهات أحمد الكاتب حول إمامة أهل البيت ووجود المهدي المنتظر، دار الفقه للطباعة والنشر، ط4، ص394 و409.

[2]ـ وجيه قانصو، الشيعة الإماميّة بين النصّ والتاريخ، م.س، ص408.

الوقت يعزو سبب ذلك «.. للمحنة الواقعة بهذه الغيبة...»[1]، ولذلك بادر إلى تصنيفه لكتابه ذاك، فيقول: «فقصدت القربة إلى الله عزّ وجلّ بذكر ما جاء عن الأئمّة الصادقين.. في هذه الغيبة..»[2]؛ وأمّا الرواية التي نقلها ذلك الكاتب من (الكافي) للكلينيّ (توفيّ329هـ.ق) عن الإمام عليعليه السلام، فهي تشتمل في صدرها على العبارة التالية «أما والله ليغيبنّ إمامكم سنينًا من دهركم..»[3].

وما أجده أقرب إلى مجمل النصوص والمصادر ذات الصلة هو إنّ الذي كان له الدور الأساس هو حدث الغيبة، أي مجرّد حصولها. نعم يمكن القول: إنّ طول الأمد ساهم في مزيد من اقتضاء الغيبة للحيرة، بمعنى إنّ الغيبة اقتضت الحيرة، وطول الغيبة أدّى إلى إمداد هذا المقتضي بمزيد من التأثير، أو يمكن القول إنّ طول الأمد قد تحوّل إلى سبب برأسه – ولو بعد زمن-، وإلى إشكاليّة بنفسها، طرحت حولها أسئلة وشبهات عديدة، أجيب عليها بإجابات شتّى ومختلفة ليس هنا مورد ذكرها.

- **خلاصة وتقييم:** خلاصة القول: إنّ فهم طبيعة الحدث؛ الحيرة ودلالاتها والنتائج التي ترتّبت عليها؛ كلّ ذلك يرتبط منهجيًّا وجوهريًّا بتلك الأسباب التي أدّت إليها، فلن يكون من الصحيح الخوض في بحث الحيرة دون التطرّق إلى الأسباب التي أدّت إليها، أو إغفال تلك العوامل التي ساهمت فيها.

ومن هنا وجدنا من المطلوب منهجيًّا إفراد عنوان لتلك الأسباب، حيث توصّلنا إلى أنّ ما أدّى إلى تلك الحيرة هو طبيعة الحدث، وما يحمله من مستوى متقدّم من الاختبار الإيمانيّ هذا من جهة، ومن جهة أخرى مجمل تلك الظروف المحيطة التي تتّصل بصعوبة الوقت وسياسات السلطان، والتي كانت تضغط بشدّة على أصحاب الإمام العسكريّعليه السلام وثقاته، وتحول دون أن يبادروا بكلّ يسرٍ لاستيعاب الحدث، وعلاج ارتداداته، والإجابة على جميع

[1]ـ - الغيبة، م.س، ص28.

[2]ـ - م.ن، ص 30.

[3]ـ م.س، ص336.

تلك الشبهات والتساؤلات حوله، والعمل على تلبية الحاجات الثقافيّة والكلاميّة الملحّة للمجتمعات الشيعيّة آنذاك وتحصينها.

وما يشهد على ذلك هو قول ابن بابويه القمّيّ في كتابه (الإمامة والتبصرة من الحيرة) أنّه: «...لولا التقيّة والخوف لما حار أحد، ولا اختلف اثنان...»[1]؛ إذن هو الخوف من تلك السلطات التي كانت تسعى بكلّ ثقلها واهتمامها للعثور على الإمام والوصول إليه -وإن كانت دائرة التقيّة أوسع من أن تشمل فقط مرحلة الإمام العسكريّ عليه السلام أو الإمام المهديّ عجل الله فرجه، والتي كانت تمارس جميع ضغوطها على أصحاب الإمام وتعرّضهم لفنون الاضطهاد والذلّ والملاحقة والمراقبة، وتحول دون قيامهم بدورهم المرتقب منهم تجاه حدث الغيبة وما يترتّب عليه من الحيرة وغيرها. وهو ما بدا واضحًا في كلام الشيخ المفيد الذي تحدّث عن أوضاع أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام، وكيفيّة تعامل سلطان ذلك الزمان معهم، والسعي إليه بهم حتّى «أخافهم وشرّدهم، وجرى على مخلّفي أبي محمّد عليه السلام بسبب ذلك كلّ عظيمة من اعتقال، وحبس، وتهديد، وتصغير، واستخفاف، وذلّ...»[2].

فهل يمكن لتلك الجماعة التي تتعرّض إلى ذاك المستوى من الضغوط (كلّ عظيمة) والتشريد، والاعتقال، والحبس، والتهديد.. أن تقوم بذاك الدور الاستثنائيّ المرتقب منها، والذي يحتاج إلى جهودٍ كبيرة جدًّا على المستوى الاجتماعيّ والدعويّ، وإلى تواصل نشط مع مختلف المجتمعات الشيعيّة آنذاك، وإلى برامج فعّالة على المستوى التبليغيّ والثقافيّ، وإلى بيئة مساعدة اجتماعيًّا، وسياسيًّا، وأمنيًّا، وعمليًّا؟.

إنّه لمن شبه المستحيل أن يتسنّى لأصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام وثقاته أن يقوموا بدورهم هذا في ظلّ تلك الظروف التي كانت قائمة، والضغوط الشديدة التي كانوا يتعرّضون لها، والإرهاب الفكريّ والنفسيّ الذي كان يلاحقهم من قبل سلطان الوقت آنذاك.

إنّ من الواضح لمن يعاين تلك النصوص التي صدرت في تلك الفترة التاريخيّة، أنّ

[1]- مدرسة الإمام المهديّ، قم، 1404 هـ.ق، ط1، ص10.

[2]- الإرشاد، م.س، ص 336.

مستوى الإرهاب الفكريّ والأمنيّ والسياسيّ الذي كان تمارسه السلطة آنذاك على أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام، كان يحول دون قيامهم بذاك الدور المنتظر منهم، وكان يعطّل لديهم أيّة مبادرة يمكن أن تسهم في معالجة تداعيات الغيبة ونتائجها.

لقد ذكرنا جملة من الأسباب والعوامل التي أسهمت في حصول الحيرة وتداعيات الغيبة، من عدم مسبوقيّة الحدث بذاك المستوى في التاريخ الإسلاميّ، إلى سعي البعض (جعفر أخ الإمام العسكري عليه السلام) إلى الاستفادة من حدث الغيبة ممّا ساهم في تعقيد الوضع أكثر، إلى فعل التشكيك الذي بدأ يعبرّ عن نفسه من مختلف الفرق المخالفة آنذاك...؛ لكن ما كان له الدور الأساس هو طبيعة ذلك الحدث (الغيبة)، فلا بدّ من القول إنّ طبيعة الحدث تقتضي ذلك المستوى من الاختبار الإيمانيّ.

لكن لو تجاوزنا طبيعة ذلك الحدث، فلا بدّ من القول إنّ الأمور ما كانت لتبلغ تلك النتائج، أو لتصل إلى ذلك المدى الذي وصلت إليه لولا تلك الظروف المحيطة آنذاك، والتي ساهمت بقوّة في حصول تلك الحيرة، واتساع رقعتها، واستمرارها لسنوات أو لعقودٍ من الزمن؛ في تعطيل العمل على معالجتها، واستيعاب نتائجها، والاستجابة لتحدّياتها، والإجابة على جميع شبهاتها، ومجمل إشكاليّاتها.

إنّ طبيعة الظروف المحيطة آنذاك من طلب السلطان الشديد للإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف، والسعي الحثيث لكشف أمره، والضغوط الهائلة التي كانت تمارس على أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام؛ كلّ ذلك قد أدّى (أو ساهم) إلى إخفاء ولادة الإمام، وإلى إخفاء أمره عن عموم الناس بهدف حمايته من سلطان الوقت آنذاك، الذي كان يتوسّل بكلّ وسيلة للوصول إليه، وكشف أمره[1].

فكيف يمكن والحال هذا تقديم الأدلّة على وجوده وولادته –وتحديدًا الحسّيّة منها- لمن لا يُستأمن على هذا الأمر، أو لا يستطيع حفظه، أو لا يقدر على مدافعة الساعين إليه، أو لا سبيل له إلى كتم الأمر فيه؟

[1]ـ راجع عنوان (الظروف الموضوعيّة) من أسباب الحيرة.

إنّ مجمل تلك الإجراءات والتدابير (إجراءات الحماية، وتدابير الستر والكتمان) التي اقتضتها تلك الظروف الشديدة آنذاك؛ قد أدّت إلى حصول تلك الحيرة وتداعياتها، أو في الحدّ الأدنى قد ساهمت فيها بقوّة وبشكل كبير.

وعليه، يمكن القول: إنّ الثقل في الأسباب والعوامل التي أدّت إلى تلك الحيرة وآثارها، لا يعود إلى فقد الأدلّة على ولادة الإمام المهديّ عجل الله فرجه[1]، ولا إلى عجز أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام العدول والثقاة عن تقديم جميع الإثباتات التي تؤكّد وجوده وتثبت ولادته؛ بل يعود إلى تلك الظروف القاهرة، والأوضاع الشديدة التي تتّصل بسلطان الوقت، وسعيه الدؤوب للوصول إلى الإمام المهديّ عجل الله فرجه، والضغوط الشديدة التي كان يمارسها على أصحاب الإمام العسكريّ عليه السلام، وما كانوا يتعرّضون له من إرهاب سياسيّ ونفسيّ وفكريّ عطّل دورهم في بيان الأمر وإثباته، حيث جرى عليهم بسبب ما تقدّم (كلّ عظيمة). كلّ ذلك على خلفيّة إدراك السلطان لمعنى المهديّ عجل الله فرجه وقيامه، وما تناهى إلى سمعه أنّه الذي يخرج فيملأ الأرض قسطًا وعدلاً بعدما ملئت ظلمًا وجورًا، وأنّه الذي على يديه يزول كلّ ظلم وسلطان ظالم.

ومن كان يصعب عليه أن يتقبّل هذه الفرضيّة أو يتعقّلها، فإنّنا نحيله إلى قصّة موسى عليه السلام في القرآن الكريم مع فرعون الذي بادر إلى قتل جميع المواليد الذكور من بني إسرائيل؛ لأنّه اعتقد أنّ ولدًا سوف يولد في بني إسرائيل تكون نهاية ملكه على يديه، وهلاكه بفعله. فبادر إلى قتل جميع المواليد الذكور ليمنع ذلك ويستبق حصوله[2]. هذا هو عقل تلك السلطة، وهذه هي اعتبارات سلطان ذاك الوقت التي تحرّكه وتنشىء فعله.

---

[1]ـ يتحدّث صاحب كتاب (الشيعة الإماميّة بين النصّ والتاريخ) عن» عدم وجود مستندات كافية على ولادة الإمام الثاني عشر.. [و] ندرة الرواية حولها» (ص 406)؛ وهذا أيضًا من عجيب البحث العلميّ، أن يتحدّث عن ندرة الرواية حول ولادة الإمام المهديّ عجل الله فرجه دون أن يقدّم الأدلّة على هذا المدّعى، ودون أن يبحث في هذا الموضوع وفي مختلف المصادر والمراجع التي عنت بروايات أهل البيت عليهم السلام فيه، ودون أن يستعين بأهل الاختصاص فيه، ومع وجود عدد من المصادر والمراجع العلميّة المهمّة، التي عملت على استيعاب جميع أو مجمل تلك الروايات، والتي نستطيع القول إنّها تبلغ المئات بل الآلاف، والتي يستفاد منها في إثبات ولادة الإمام المهديّ عجل الله فرجه. (راجع في هذا الموضوع بحثنا بعنوان: "الأدلّة والمنهج في إثبات ولادة الإمام المهديّ عجل الله فرجه". (WWW.rawafedfikriya.com).

[2]ـ راجع في ذلك: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، م.س، ص ص 145-153؛ النعمانيّ، الغيبة، م.س، ص160.

وعليه، لم يكن الدافع للبحث عن الإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف، والاهتمام الشديد للوصول إليه من قبل السلطان آنذاك هو الحرص على إحقاق الحقّ في قضيّة التركة وقسمة الإرث، وإنّما كانت حساباته المبنيّة على استباق أيّ خطرٍ يحتمله من مولود لا يُبقي على أيّ سلطان ظالم أو ظلم سلطان، كما أشار إلى ذلك الشيخ المفيد عندما أراد أن يبيّن سبب «شدّة طلب سلطان الزمان له، واجتهاده في البحث عن أمره»، أنّه: «لما شاع من مذهب الشيعة الإماميّة فيه»، بل الذي جاء في أخبار جميع المسلمين، أنّه الذي يقطع دابر جميع الظلمة، وأنّه على يديه ينتهي كلّ سلطان وظلم، وأنّه تؤول الأمور جميعها إلى العدل.

ومن هنا كانت تلك الظروف التي أدّت إلى تلك الحيرة وما ينتج عنها، لكن يبقى أن نعرف مآلات تلك الحيرة وإلى ماذا انتهت، وما هي دلالة تلك المآلات التي أفضت إليها؟



أربعةُ أسبابٍ تقْضي بِعلميّة الكلام التراثيّ وبسُفسْطائيّة الكلام الحَداثيّ

د.سنوسي سامي

مقدّمة: (طرح الإشكال):

لقد شهدت الحضارة الإسلاميّة من تطوّرٍ لعُلومها وبلوغها ذروة درجاتها، بقَدرِ ما شهدته سائر الحضارات المعاصرة لها في علومها من هبوطٍ إلى حضيض دركاتها. إنّ تطوّر هذه العلوم ـ في الحقيقة ـ عائد إلى أسباب ومقدّمات منها الكبرى والصغرى، ومن بين الأسباب الكبرى: الدين الإسلامي بقَولَيْه الثقيلين القرآن والسنّة والصحيحة، ونحن هاهنا لسنا بصدد ذكر كلّ العلوم التي شهدت ميلادها مع ظهور الدين الخاتِم، بل سنقتصر كلامنا على أشرف عِلْم عُدَّ -طيلة تاريخه- رئيسًا للعلوم الدينيّة، ألا وهو علم الكلام.

لقد اكتملت الهندسة المعرفيّة والمنهجيّة والمنطقيّة لعلم الكلام الإسلاميّ في حدود العصر العباسيّ، وبلغ آنذاك علم الكلام ذرْوته، وتميَّز عن سائر العلوم الشرعيّة بالمبادئ والمناهج والمسائل والأهداف، وبتَمام هذه الأسس والمقولات التي تقيم العلْم وتميّزُه. تمّ علم الكلام واستقلّ بموضوع العقائد الإيمانيّة، وبحثها بالأدلّة العقليّة والمنهج الجدليّ المتجلّي في الممارسة التناظريّة أو المناظرة الكلامية، بقصد معرفة أشرف معبود وتوحيده، وتاليًا الدفاع عن أصول الدين والذبّ عن عقيدة التوحيد ضدّ الخصوم، فكملت صورة علم الكلام إنتاجًا وأصالة.

لكن، وبعد تقهقر الحضارة الإسلاميّة، ستضْمر علومُها -بطريق أولى-، وكان علم الكلام

من بين تلك العلوم التي مسّها الركود. ومع مطلع العصر الحديث والمعاصر، نشأت حركة تجديديّة للاجتهاد في صناعة علوم إسلاميّة جديدة، أو على الأقلّ محاولة إحياء العلوم التراثية وبعثها، وظهر حينئذ مصطلح «الجديد» صفة للكلام، وظنّ أصحابه وناحتوه أنّ مجرّد إطلاق مصطلح «علم الكلام الجديد» يشفع لميلاد علم آخر قائم بذاته، لكن هيهات، إنّنا نرى -في الظاهر- أنّ الجِدَةَ هنا في مصطلح «الجديد»، أمّا مصطلح «علم الكلام «فهو هو.

بناءً على أصالة علم الكلام التراثيّ وتمامه، وشُبهة الكلام الحداثيّ وسؤاله، نلخّص الإشكال ونطرحه كالآتي: ما هي المحدّدات المنطقيّة والمعرفيّة والمنهجيّة التي بها نبرهن على بطلان دعوى الكلام الجديد والحداثيّ؟ بتعبير آخر؛ كيف السبيل إلى إثبات عِلْمِيّة علم الكلام التراثيّ ويقينيّته، وسُفسطائيّة الكلام الحداثيّ وظنّيّته ؟

أولًا: الفُروق المنطقيّة والمعرفيّة بين العِلْم والسَّفْسَطة:

1 - المقصود بالعِلْم وما به قَوَامُ العِلْم:

ابتداءً؛ لا بدّ من الوقوف على مفهمة توضيحيّة لمصطلحات مفتاحيّة، نرتأي أن نؤسّس عليها المقالة التي نبتغي من ورائها التفريق بين الكلام التراثيّ وعِلْميّته، والكلام الحداثيّ وسُفسطائيّته، فمتى يغدو العلم علمًا؟. إنّ مفهوم العِلْم والعِلْميّة عند المتقدّمين يختلف قليلاً عن مفهومه عند المتأخّرين، ذلك أنّه وفضلاً عن المفهوم الرائج للعلم وأضلاعه المعرفيّة والمنهجيّة، إلا أنّ العلم عند القدامى يتعمّق أكثر من هذا، قال المتكلّمون: لا بدّ في العلم من إضافة ونسبة مخصوصة، بين العالِم والمعلوم بها يكون العالم عالماً بذلك المعلوم والمعلوم معلومًا لذلك العالم، وهذه الإضافة هي المسمّاة عندهم بالتعلّق. فجمهور المتكلّمين على أنّ العلم هو هذا التعلّق، إذ لم يثبت غيره بدليل فيتعدّد العلم بتعدّد المعلومات، كتعدّد الإضافة بتعدّد المضاف إليه (...)، وقال الحكماء: العلم هو الموجود الذهنيّ، إذ يعقل ما هو عدم صرف بحسب الخارج كالممتنعات، والتعلّق إنّما يتصوّر بين شيئين متمايزين، ولا تمايز إلا بأن يكون لكلٍّ منهما ثبوت في الجملة، ولا ثبوت للمعدوم في الخارج، فلا حقيقة له إلا الأمر الموجود في الذهن، وذلك الأمر هو العلم»[1].

[1]ـ التهانوي محمد علي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1996م، ص 1225.

في الحقيقة ما ذكره المتكلّمون والحكماء هاهنا عن ماهيّة العلم ليس المقصود منه المفهوم الذائع في أبجديّات العلوم والمعارف، لكن في قولهم الكثير من الإشارات إلى بناء العلم بشكل عقلانيّ وصحيح ومنطقيّ، وهذا ما سيُضادُّ اللا علم أو السفسطة، فنحن نقرأ أنّ المتكلّمين يصرّون على العلاقة بين العلم والمعلوم، وكذلك الحكماء يبطلون كون المعدوم علمًا، كونه غير حقيقيّ، والعلم حقيقة، أو هو مطابقة بين العلم والمعلومات.

ومن الاصطلاحات الأساسيّة التي كان يستخدمها الأوّلون ويقصدون بها العلم، مفردة الصناعة، و «على هذا قيل: الصناعة في عرف العامّة هي العلم الحاصل بمزاولة العمل، كالخياطة والحياكة (...) ثمّ الصناعة في عرف الخاصّة هي العلم المتعلّق بكيفيّة العمل، ويكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة العمل، كالخياطة ونحوها، أو لا كعلم الفقه والمنطق والنحو، والحكمة العمليّة ونحوها ممّا لا حاجة فيه إلى حصوله إلى مزاولة الأعمال»[1]، فإذا كان العلم هو الصناعة عند القدامى ويُشترط فيه أن يكون حقيقة ما صِدْقيّة في الذهن أو في الواقع؛ وهذا لتلازم العلاقة بين العلم والمعلوم، فما هي العِلْميّة في العِلم؟.

إنّ لأيّ علم شروطًا معرفيّة ومنهجيّة تؤهّله لأن يكون مستقلاً عن سائر الصنائع النظريّة والعمليّة، وفي حال توفّر هذه الشروط تكتمل هويّة العلم، ويتميّز آنذاك بمفهوم يجمع صفاته الجوهريّة والعرضيّة، ولقد أجمع القدامى أنّ لكلّ علم مفهومًا مُسْتقلاً يحدُّه؛ لأنّ المفهوم يجعل لكلّ علم -على حدة- حيّزًا وإطارًا يوضّح معالمه وأضلاعه، وبلغة منطقيّة: «الدالّ على ماهيّة الشيء هو الذي يدلّ على المعنى الذي به الشيء هو ما هو، والشيء إنّما يصير هو ما هو بحصول جميع أوصافه الذاتيّة المشترك فيها، والتي تخصّ أيضًا، فإنّ الإنسان ليس هو ما هو بأنّه حيوان، وإلا لكانت الحيوانيّة تحصل الإنسانيّة»[2].

إذًا، يحدّد ابن سينا بناء على المنطق العقليّ أنّ الدالّ على ماهيّة الشيء هو جوهر الشيء، أي ما يكون به الشيء هو ما هو، بطبيعة الحال بصفاته الذاتيّة وليس العَرضيّة، ولمّا كان لكلّ

[1]ـ التهانوي محمد علي: المرجع السابق، ص 1097.

[2]ـ ابن سينا: الشفاء، المدخل، تحقيق: الأب قنواتي، ومحمود الخضيري، مكتبة سماحة آية الله المرعشي النجفي، ط2، قم/ إيران، 2012م، ص 38.

علم معلوم يخصّه وجب أن يُعرف ذلك العلم بمعلومه، لا بمعلوم عِلْم آخر، لكن بصفة جوهريّة، لهذا «قد تشترك العلوم في بعض الأجزاء؛ أعني: الموضوع والمبادئ والمسائل، وقد تختلف فيها، ومحال أن يشترك علمان في جميع الأجزاء؛ أعني: الموضوع والمبادئ والمسائل، وإلا فلا غيريّة بينهما فليسا بعِلْمين، هذا خلفٌ. ويجوز أن يشترك عِلْمان في الموضوع والمسائل إذا كانت المبادئ مختلفة فيها، مثل: اشتراك الفلسفة العمليّة مع الفقه، في النظر في أفعال الناس من جهة أنّها كيف تكون مؤدّية إلى السعادة في الآخرة، مع اشتراكهما في المسائل أيضًا، كوجوب العبادات وكيفيّة المعاملات وغير ذلك، ولكنّهما مختلفان بالمبادئ، فأحدهما؛ وهو الفلسفة العمليّة، مبادئها مقدّمات عقليّة، وثانيهما، وهو الفقه، مبادئه مأخوذة من صاحب الشريعة، وقد يشترك عِلْمان في ذات الموضوع وكثير من المسائل، مثل: اشتراك الطبيعيّ وعلم الهيئة في النظر في جِرْم العَالَم، لكنّ جهة النظر فيهما مختلفة، فالطبيعيّ ينظر فيه من جهة ما له تقدير وشكل»[1].

يرفض المناطقة أن ينطبق عِلْمان في المبادئ الجوهريّة المحدّدة لماهيّة كلّ علم يستقلّ بها عن عِلم الآخر، وإلا فإنّ هذا ينفي الاختلاف بينهما، رغم أنّ هذا ليس مانعًا بأن تشترك بعض العلوم في بضع مبادئ عرَضيّة شريطة ألّا تدخل في المسائل الجوهريّة المحدّدة للموضوع الذي به تقوم ماهيّة العلم ومفهومه المستقلّ، «وأمّا اشتراك عِلْمين في الموضوع والمبادئ، فلا يجوز أيضًا؛ لأنّ ذلك يلزمه الاشتراك في المسائل أيضًا، وقد منعنا ذلك، والعلوم كلّها مشتركة في شيء من المبادئ، مثل: اشتراكها كلّها في أنّ النقيضان لا يصدقان ولا يكذبان»[2].

نستنتج من هذا الطرح، أنّ العِلم له ماهيّة تميّزه عن سائر العلوم بماهيّتها، وتاليًا؛ لكلّ علم ـ عند القدامى، وقد وافقهم الكثير من المحدّثين ـ أضلاع به يكون ما هو، كالمبادئ والموضوع والمسائل؛ وبتعبير آخر، الموضوع والمنهج والغاية، وقد تكلّم -سلفًا- ابن النفيس عن اشتراك الفلسفة العلميّة والفقه في دراسة المعاملات بين الناس، وتاليًا في الغاية؛

[1]ـ ابن النفيس علاء الدين: شرح الوريقات في المنطق، تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت، 2015م، ص 240- 241.

[2]ـ المصدر نفسه، ص 241.

وهي ابتغاء طريق السعادة الدنيويّة والأخرويّة. إنّ ما يكون به العلم علْمًا هو الماهيّة والجوهر ولا سيّما الموضوع والمبادئ، ولمّا كان موضوع الفلسفة هو بحث الوجود والمعرفة والقيم بصفة شموليّة، وبمبادئ عقليّة، فلا يمكن البتّة أن يحلّ الفقه محلّها ولا الطبّ؛ لأنّ مبادئ الفقه هو الشريعة، والطب مبادئه التجربة، والفلسفة مبادئها العقل، وفي حال حلول أحَدها مكان الآخر يتهافت وجود العلم من أساسه، بسبب تخلخل ركنه الرئيسيّ، وهو الموضوع المؤَسّس على المبادئ المستقلّة، وهذا هو مقدّمة تمييز كلّ عِلْمٍ عن علمٍ آخر.

2 - المقصود بالسفسطة أو العلم المُغالِطيّ:

يرى الحكماء ـ بوصف المنطق البرهانيّ روحًا لفلسفتهم ـ أنّ «القياس المماريّ هو الذي يكون من مقدّمات ذائعة في الظاهر، وليست ذائعة على الحقيقة، أو الذي يكون في الظاهر من مقدّمات ذائعة أو من مقدّمات من ذائعة في الظاهر؛ لأنّه ليس كلّ ما كان ذائعًا في الظاهر، فهو أيضًا ذائع؛ (..) لأنّ طبيعة الكذب تتبيّن فيها على المكان في أكثر الأمر لمن معه أدنى فطنة، فضلاً عن غيره»[1]، فتكون إذًا المقدّمات الذائعة قريبة إلى المماراة منها إلى العِلم الحقيقيّ؛ لأنّ من أسباب العلم البرهان، ولا ينشأ البرهان إلا بأقيسة حقيقيّة مُنتِجة، إمّا تصديقًا وإمّا تصوّرًا، لذا «فالعلم الذي يجب أن يتقدّم على كلّ ما شأنه أن يدرك بفكر وقياس، على ضربين: إمّا علم بأنّ الشيء موجود أو غير موجود، وهو الشيء الذي يسمّى التَّصديق، وإمّا علم بماذا يدلّ عليه اسم الشيء، هو الذي يسمّى تصَورًا»[2]، فالعِلم بعبارة أخرى، إمّا تصديق وهو وجود الشيء دون استدعاء دلالته، وإمّا تصوّر دون استدعاء وجوده، وكلاهما متكاملان، وهذا هو عين البرهان عند المناطقة والمتكلّمين والحكماء.

العلْم المماري بهذا هو القاصر عن بلوغ مرتبة البرهان، لذا نجد الكثير من ردود ابن رشد على أبي حامد في كتابه «تهافت التهافت»، تصف حجة الغزالي بالسفسطة والمماراة، يقول ابن رشد: «فإنّ الغرض في هذا القول أن نبيّن مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت

[1]ـ أرسطو طاليس: المنطق، كتاب المغالطة، تحقيق: وتقديم: فريد جبر، مراجعة: جيرار جيهامي ورفيق العجم، دار الفكر اللبنانيّ، ط1، بيروت، 1999م، ص 636.

[2]ـ ابن رشد: نصّ تلخيص منطق أرسطو، أنالوطيقا الثاني أو كتاب البرهان، دراسة وتحقيق: جيرار جهامي، دار الفكر اللبنانيّ، ط1، بيروت، 1992م، ص 369 - 370.

في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان»[1]، لقد وصف ابن رشد هاهنا ردود الغزالي على فلاسفة الإسلام الفارابي وابن سينا وغيرهم من اليونانيّين بالجدل والسفسطة، كون هذه الأخيرة ليست من اليقين والبرهان في شيء، وبغضّ النظر عن صحّة مزاعم ابن رشد، فنحن يهمّنا قوله في السفسطة والمغالطة، أكثر ممّا يهمّنا إن كان كلام الغزالي سفسطة حقًّا. وتشديده على يقينيّة العِلْم، ومضادَّته للقول الظنّيّ المغالطيّ. «إنّ حقيقة كلّ علم مسائل ذلك العلم، أو التصديقات بها»[2].

وبالجملة «إذا كانت مقدّمات الحجّة قائمة على خطأ مقصود مغلّف بما يوهم أنّه حقّ من أجل التمويه والتضليل، فهي مغالطة من المغالطات، والغرض منها إبطال الحقائق، ويصطنعها أهل الباطل وهي محرّمة في الإسلام»[3]. ومن ثمّة فالمغالطة تُضادّ العلم بأركانه ـ كما تقدّم إيضاحه ـ ؛ لأنّها تورث الجهل للمخاطب، «والتغليط إذًا، باعتباره توجّهًا إلى إيقاع المخاطَب في الغلط، عائدٌ إلى جعل هذا المخاطب ضالًّا وغير مهتد، وجاهلًا وعاجزًا، ومنحصرًا، ومنحبسًا»[4]. وقياسًا على هذا الكلام، يتناهى إلى عقولنا أنّ المغالطة هي من جنس الضلال والجهل الناشئ عن صاحبها، وتاليًا هي من قبيل التمويه والمراء، وبهذا التوصيف فلا حقيقة في السفسطة أو المغالطة، كما يمكن الجزم أنّها تضادّ الصدق والبرهان، فمتى كان العلم برهانيًّا لزم كونه صادقًا، أي أنّ شرط الصدق هو البرهان؛ إذ بالبرهان تقطع الظنون كلّها، ولنا أن نستدل عن التزام الصدق بالبرهان في قوله تعالى: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِۚ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[5]، «أي أنّ مع الله إلهًا، أين دليلكم عليه»[6].

[1]ـ ابن رشد: تهافت التهافت، تقديم وتعليق: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصريّة، بيروت، 2003، ص 44.

[2]ـ القنوجي صديق بن حسن: أبجد العلوم، إعداد: عبد الجبّار زكّار، منشورات وزراة الثقافة والإرشاد القوميّ، دمشق، 1978م، ص 43.

[3]ـ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، ط10، دمشق، 2009م، ص 304.

[4]ـ حمو النقاري: معجم مفاهيم علم الكلام المنهجيّة، المؤسّسة العربيّة للفكر والإبداع، ط1، بيروت، 2016م، ص 206.

[5]ـ سورة النمل، الآية 64.

[6]ـ الزمخشري أبو القاسم: تفسير الكشاف، تخريج وتعليق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، ط3، بيروت، 2009م، ص 788.

ومجمل القول: «السفسطة أمر يعرض لكثير من النفوس، وهي جحد الحقّ، وهي لفظة معرّبة من اليونانيّة، أصلها «سوفسطيا»، أي حكمة مموّهة، فلمّا عرّبت، قيل: سفسطة»[1]. وهي في مطلق الأحوال مجرّد اعتقاد، والاعتقاد كما هو معروف يتعلّق بما أثبته العلم أو أبطله من دون تحقيق برهانيّ، فلهذا هبطت السفسطة إلى دَرَك الكلام المغالطيّ أو اللا عِلم.

وبعد هذه الإشارات الموجزة لعِلْميّة العِلم وما يكون به علمًا، وما تخصّ به السفسطة وما منزلتها من العلم، وعرفنا أيضًا أن لا قوام للعِلم دون شرطيّة البرهان، الذي يُبْكِت كلّ اعتقاد سفسطائيّ، سنتّخذ هذه التوضيحات كقواعد أساسيّة للولوج إلى تحليل الفوارق المنهجيّة والمعرفيّة بين صناعتين كلاميّتين إسلاميّتين؛ الأولى هي ما يُعرف بعلم الكلام الإسلاميّ، والأخرى هي ما يُزعم بالكلام الجديد أو الحداثيّ، ويسعنا في هذا المقام أن نقدّم محاولة تعالج مدى اتساع الفروق المعرفيّة والمنهجيّة بين العِلْمين، ابتغاء منّا البرهان على بلوغ علم الكلام التراثيّ مرتبة العلم والعلميّة الحقيقيّين، وذلك بناء على النواظم والضوابط المنطقيّة التي قدّمناها آنفًا، وقصور ما يسمّى اليوم بالكلام الحداثيّ عن بلوغ ما بلغه علم الكلام الأصيل، من ماهيّة مُستقلّة، وموضوع، ومبادئ، ومسائل، ومنهج وغيرها.

ثانيًا: المحدّدات الأربعة لعلميّة الكلام التراثيّ، وظنّيّة الكلام الحداثيّ:

1 - مُحَدِّدُ المفهوم: جَلاء مفهوم علم الكلام التراثيّ، وغُموض مفهوم الكلام الحداثيّ:

لا شكّ أنّ لكلّ علم مفهومًا يحدّد ماهيّته الجوهريّة ولواحقه العَرَضيّة، وعلم الكلام من العلوم الدينيّة في حضارتنا الإسلاميّة، يتمتّع بأصالة قلَّ نظيرها، وبهذا فمفهومه واضح اتفق حوله جمهور المتكلّمين والحكماء والمؤرّخين، أمّا ما يدعى بالكلام الجديد، فمفهومه غامض جدًّا، بل في الحقيقة ليس يملك مفهومًا أصلاً، وسنورد بعض المحاولات لمفهمته ونبيّن تهافتها بمقارنتها بمفهوم علم الكلام القديم، وهاهنا سنحاول أن ننمذج ببعض المفاهيم وليس ثمّة حكمة مرجوّة للإكثار منها، طالما أنّنا لسنا بصدد إحصاء تعاريف علم الكلام بقدر ما نحن بصدد مُبَايَنة إحداها بمفهوم الكلام الجديد أو الحداثيّ.

---

[1]ـ فريد جبر، رفيق العجم وآخرون: موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1996م، ص 413.

إذًا؛ فثمّة أدلّة كثيرة تبرهن لنا قيمة المصطلح ووجوده الاشتقاقيّ؛ لأنّ «معرفة العقائد عن أدلّتها التفصيليّة بـ«الكلام»، ولأنّ عنوان مباحثه كان قولهم: «الكلام في كذا وكذا، ولأنّ مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثر نزاعًا وجدالاً، حتى أنّ بعض المتغلّبة قتل كثيراً من أهل الحقّ لعدم قولهم بـ:«خلق القرآن»، ولأنّه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيّات، وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلاسفة، ولأنه أوّل ما يجب من العلوم التي إنمّا تُعلّم وتتعلّم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثمّ خصّ به، ولم يطلق على غيره تميزًا، ولأنّه إنمّا يتحقّق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين، وغيره قد يتحقّق بمطالعة الكتب والتأمّل، ولأنّه أكثر العلوم نزاعًا وخلافًا، فيشتدّ افتقاره إلى الكلام مع المخالفين، والردّ عليهم، ولأنّه لقوّة أدلّته كأنّه هو الكلام دون ما عداهُ من العلوم، كما يُقال للأقوى من الكلاميين: «هذا هو الكلام»، ولأنّه لابتنائه على الأدلّة القطعية المؤيّدة أكثرها بالأدلّة السمعيّة، كان هو أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فسمّي بالكلام المشتقّ من «الكَلِم» وهو الجُرْح، وهذا كلام القدماء»[1].

إنّ هذا النصّ على طوله يلخّص لنا ويوضّح اشتقاقات مصطلح علم الكلام الإسلاميّ، فتارة من الكلام الإلهيّ، وتارة لصناعة الكلام، وتارة أخرى لاعتماد أهله على تميّز الكلام من لهو الحديث وغيره، وهلمّ جرا، علمًا ـ في تقديرنا ـ إنّ هذه التسويغات كلّها توفّرت في الممارسة الكلاميّة، وإلا فكيف عُدّدت ؟، ليس من قبيل العبث أن تُورد لو لم تُمحَّص في هذا العِلم، وبالجملة فلعِلم الكلام ما يبرهنه اشتقاقيًّا، وذلك ابتداءً من الكلام الإلهيّ كأصل وتوسّعًا نحو المنهج والوظيفة وطبيعة الممارسة التي تميّز بها العلم عن سائر العلوم والمشتغلين به وعليه.

ابتداءً؛ إذا كان هناك دليل يبرهن على وجود علم الكلام التراثيّ من حيث المصطلح، فهل ثمّة ما يشفع للمتكلّمين الجدد بأن يؤسّسوا مصطلحهم الجديد علم الكلام الحداثيّ؟ أين هي الاشتقاقات الأم، أليس هذا العلم الذي يزعمون أنّه جديد ومنقطع الصلة مع القديم يؤصّل به؟، فنحن وبالنظر إلى المصطلحين في الظاهر، بالكاد نجد تطابقًا تامًّا، ما عدا

[1]ـ سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفيّة، تقديم: مجلس المدينة العلميّة، مكتبة المدينة للنشر، ط2، باكستان، 2012م، ص53.

مصطلح «الجديد» المزعوم، وهنا نودُّ أن نذكر تعريفًا للباحث الهنديّ شبلي النعمانيّ بوصفه صاحب أوّل مصنّف يحمل مصطلح «علم الكلام الجديد»، يقول: «لقد كان علم الكلام القديم منصبًّا فقط على بحث العقائد الإسلاميّة؛ لأنّ المخالفين للإسلام في ذلك العهد كانت اعتراضاتهم تتعلّق بالعقائد، ولكن في الوقت الحاضر يبحث في الجوانب التاريخيّة، والحضاريّة والأخلاقيّة للدين. إنّ عقائد أيّ دين عند الأوروبيّين لا تكون جديرة بالاعتراض إلى هذا الحدّ ما لم تكن هذه المسائل قانونيّة وأخلاقيّة، وفي رأيهم أنّ إباحة تعدّد الزوجات والطلاق والرقّ والجهاد في أيّ دين لهُو أكبر دليل على بطلان هذا الدين. بناءً على هذا سيتمّ بحث هذا النوع من المسائل في علم الكلام، وهذا الجزء بالكامل عن علم الكلام الجديد»[1].

لا شكّ أنّ النعمانيّ بيّن من جهته مبتغى الكلام الجديد، مقارنًا إيّاه بالإلهيّات الغربيّة، أو ما يسمّى باللاهوت المسيحيّ بالتحديد. إنّ شبلي النعمانيّ لم يوضّح شيئًا هاهنا ما عدا أنّه دعا إلى تجديد المسائل فقط، وهل بتجديد المسائل يتجدّد العلمُ أم ويتطوّر أم يُصنع علم جديد تمامًا؟، لا بدّ من الانتباه إلى أنّ ثمّة فارقٌ كبير بين الجديد والتَّجديد، وهذا هو الأساس في بناء مفهوم مستقلّ للكلام الحداثيّ عن علم الكلام التراثيّ. في الحقيقة يبدو أنّ ظاهر كلام النعمانيّ هو مجرّد دعوة للتجديد لا أكثر، وفي كلامه حجّة ذلك، قال النعمانيّ: «وفي النهاية، من الضروري أن نذكر أسماء أولئك العلماء بشكل خاصّ، والذين أخذنا عنهم علم الكلام، وهم: أبو مسلم الأصفهانيّ، والقفال وابن حزم، والإمام الغزاليّ، وراغب الأصفهانيّ، وابن رشد والإمام الرازيّ، وشاه وليّ الله الدهلوي»، والمتأمّل يجد النعمانيّ يؤصّل للكلام الجديد بعلم الكلام القديم، بأن دعا المجدّدين إلى التأصيل بالمتكلّمين الأوائل، كأمثال ما ذكر، وليس المتكلّمين فقط، بل اتساع المسائل –حسبه- تستوجب التأصيل بالفلاسفة والمتصوّفين وغيرهم من العلماء الكبار، وقد ذكر منهم ابن رشد والدهلوي.

إذًا، إنّه ليس من اليسير ضبط مفهوم الكلام الجديد، لكن من البساطة والبداهة أن نعتمد حتّى على حكيم أو مؤرّخ للاستقصاء عن مفهوم علم الكلام القديم. فمن الحكماء، قال

---

[1]ـ شبلي النعماني: علم الكلام الجديد، ترجمة وتقديم: جلال السعيد الحفناوي، مراجعة: السباعي محمد السباعي، المركز القوميّ للترجمة، ط1، القاهرة، 2012م، ص-181 182.

الفارابي: «وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل»[1]، وعليه، تمّت كلمات الفارابي بأن حصَر عِلميّة علم الكلام التراثيّ في اقتدار الإنسان على الانتصار للعقيدة الحقّة البرهانيّة، وتاليًا تزييفه باقي العقائد الضالّة بالأقاويل، أي بالكلام -كما بيّن النسفي سلفًا-، أمّا عند المؤرّخين فالمشهور هو اعتماد مفهوم ابن خلدون، يقول: «إنّه علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلّة العقليّة، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنّة»[2]، وهاهنا نستفيد أنّ ابن خلدون حَدَّ -من جهته- علم الكلام بالنظر إلى غايته، وطبيعة أدلّته، فصرّح بالغاية الدفاعيّة، والأدلّة العقليّة.

فأين هو مفهوم الكلام الجديد قياسًا على هذه المفاهيم؟ أين هو الجديد؟ هل هناك تجديد أصلاً؟ هنا يجيب أحد المتكلّمين الجدد، وهو عبد الجبار الرفاعيّ، قائلاً: «حتّى هذه اللحظة ما زال هناك نقاش بين المهتمّين حول هاتين المسألتين»[3] أي مسألة التجديد في ماذا؟ ومن هو المجدّد الذي يعني المتكلّم؟. فبان إذًا أنّ المتكلّمين الجدد يفضّلون القطيعة مع مفهوم علم الكلام القديم، وهذا ليتّسع لهم الجوّ الفكريّ لخلق مفهوم آخر يستقي وجوده من الإلهيّات المسيحيّة كنحو هذا التعريف لصاحبه مصطفى ملكيان ـ أحد المتكلّمين الجدد ـ، يقول: «إنّ مفهوم الكلام الجديد بالمعنى الذي نحمله نحن الإيرانيّين، في أذهاننا غير موجود في أذهان الغربيّين، أمّا السبب في قولنا بوجود كلام جديد فهو أنّ الكلام الإسلاميّ توقّف عن النموّ في نقطة زمنيّة معيّنة، لم يتطوّر (...)، المسلمون أيضًا حينما اطلعوا في العصر الحاضر على الإلهيّات المسيحيّة، تساءلوا: إذا كان هذا كلامًا، فما ذلك الذي كان لدينا قديمًا؟، وإذا كان ذلك كلامًا، فما الذي نراه اليوم؟، ومن هنا عمدوا إلى تصنيفات وتسميات وجدوها ممتعة، فقالوا: إلهيّات تقليديّة، أو كلام قديم، وإلهيّات حديثة أو كلام جديد، وبالتالي فإنّ تعبير «الكلام الجديد»، لا يوجد إلا في ثقافتنا نحن المسلمين، وخصوصًا في إيران حاليًّا»[4].

---

[1]ـ الفارابي أبو نصر: إحصاء العلوم، تحقيق وتعليق: عثمان أمين، دار الفكر العربيّ، ط2، مصر، 1949م، ص 107 - 108.

[2]ـ ابن خلدون: المقدّمة، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، دارالفجر للتراث، ط1، القاهرة، 2004م، ص551.

[3]ـ عبد الجبّار الرفاعي: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، دار الهادي، ط1، بيروت، 2002م، ص 25.

[4]ـ عبد الجبّار الرفاعي وآخرون: موسوعة فلسفة الدين3، علم الكلام الجديد، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد، 2016م، ص 458.

هذا تصريح جريئ من أحد المهتمّين بالكلام الجديد، وقد حدَّه بالإلهيّات المسيحيّة، نحن نتساءل: هل حُدَّ علم الكلام التراثيّ قياسًا على الإلهيّات المسيحيّة أو اليهوديّة ـ آنذاك ـ مثلاً ؟ لماذا هذه التبعيّة للغرب؟ أليس هذا سببًا كافيًا لسفسطائيّة الكلام الجديد؟، فلئن نقول بتطوّر علم الكلام ونموّ مسائله أقرب إلى المنطقيّة والعلميّة من أن نزعم أنّه مجرد إلهيّات مسيحيّة بصبغة إسلاميّة، ماذا يبقى للإسلام بدخول المسيحيّة فيه؟ هنا يقول ملكيان مرّة أخرى: «إنّ ما نطلق عليه اليوم في إيران اسم الكلام الجديد، هو بالضبط الإلهيّات المسيحيّة الجديدة، مع قليل من الجرح والتعديل، الرامي إلى مطابقتها مع العقيدة الإسلاميّة (...) هذه هي حقيقة ما يسمّى حاليًّا في محافلنا بالكلام الجديد، إنّه في الواقع الإلهيّات المسيحيّة المعاصرة، وقد أخذت الصبغة المحلّيّة، وتمّ تطبيقها مع المسائل، والإشكاليّات الخاصّة بالثقافة الإسلاميّة عمومًا، والإشكاليّات المطروحة في إيران على وجه الخصوص»[1].

كأنيّ بملكيان وكلّ من في صفِّه وشيعَته يريد الجمع بين العقيدتين المسيحيّة والإسلاميّة، في ما يدعى بالكلام الجديد، أليس من التناقض الإيمانيّ الصارخ أن نكلِّف إنسانًا بأن يعتقد بعقيدتين في الآن نفسه؟ وخاصّة إذا تعلّق الأمر بدينين عُرف مسبقًا بالتعارض بين إلهيّتهما؟ هل يقْلِب الكلام الجديد الثلاثة واحدًا ؟ أليست عقيدة التثليث جوهرًا في أصول الإلهيّات المسيحيّة؟ ثمّ لماذا التكلّف في إيراد المصطلح؟ لماذا لا يُطلق مصطلح فلسفة الدين وينتهي الأمر؟ على الأقلّ الفلسفة منشؤها غربيّ في الأوّل، وقد تناولت الإلهيّات بنوع من العقلانيّة كما يزعم المتكلمون الجدد الآن؟ إنّ القول بالجمع بين العقائد مع الاحتفاظ بالإيمان بعقيدة واحدة، هو نوع من السفسطة التي لا يقبلها المنطق العقليّ ولا الوجدان الإيمانيّ، وبالجملة بان مع هذه العبارات وما تحمل من معاني وإشارات، أنّ علم الكلام التراثيّ جليّ المفهوم وواضح التعريف، أمّا الكلام الجديد فمفهومه مُشكل ومماري، فيه من الغموض ما يحمله محمل السفسطة، وبالتالي يمكن القول إنّ الكلام الجديد ليس ينفرد بمفهوم واضح، والشيء الذي يفتقر إلى مفهوم يوضّحه هل هو موجود أصلاً؟ هذا ما سنعمد إلى توضيحه ـ بعون الله ـ.

---

[1]ـ المرجع نفسه، ص 459.

2 - محدّد الموضوع: موضوع الكَلامَيْن؛ بين الاستقلال به في التراثيّ، والافتقار إليه في الحداثيّ:

إنّ لكلّ علم موضوع، وإنّ موضوع علم الكلام هو العقائد الإيمانيّة على جملتها، «إذ به تتمايز العلوم، وهو المعلوم من حيث يتعلّق به إثبات العقائد الدينيّة تعَلُّقًا قريبًا أو بعيدًا، وقيل: هو ذات الله – تعالى-؛ إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم، وفي الآخر كالحشر وأحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام، والثواب والعقاب»[1] وبالتالي نستفيد من هذا النصّ: أنّ علم الكلام يدور البحث فيه، على ما يعتقده الإنسان في الدين، معادًا ومعاشًا، فالمعاش كالإيمان بالتوحيد والأنبياء والرسائل، والملائكة وغيرها من المسائل الأصليّة في الدين، مع عقيدة الإمامة كأصل عند فرقة الشيعة، وأمّا المعَاد فالبحث في السمعيّات من القول بالجنان والنيران، وغيرها من أخبار الجزاء إنْ في الشقاوة أو في النعيم، والتي نزلت أنباؤها في الكتب السماويّة ونُقلت عن أقاويل الأنبياء. وفي ديننا الإسلاميّ، العقيدة هي ما آتى الله الرسولَ في القرآن الحكيم، وتاليًا الأخبار الصحيحة الواردة والمنقولة عن النبيّ صلى الله عليه وآله.

وعليه، فموضوع علم الكلام الأصيل والتراثيّ هو ذات الله ـ تعالى ـ وصفاته بالدرجة الأولى، أو ما يطلق عليه بمبحث «التوحيد»، ثمّ النبوّة وما لا تنفكّ عنه من أساسيّات، ومنها: الملَك، ومسألة الوحي، والعصمة وغيرها، ثمّ يأتي المعاد كمسألة جوهريّة في علم الكلام التراثيّ، وما يتّصل به من مقولات، كالخلود والجنّة والنار والصراط والجزاء والقبر وسؤاله وهكذا، أمّا الإمامة فتأتي عقيدة أصليّة عند فرقة الشيعة، وفرعيّة عند سائر الفرق الإسلاميّة. إنّ موضوع علم الكلام ـ بالجملة ـ هو العقيدة الإسلاميّة كأصل إيمانيّ للإثبات، وسائر العقائد كلواحق إيمانيّة للإبطال.

إذًا عُلم أنّ موضوع علم الكلام التراثيّ هو العقائد الإيمانيّة، تسليمًا بعقيدة التوحيد الإسلاميّة وإثباتًا لها، وكفرًا بباقي العقائد وإبطالاً لها، فما هو يا ترى موضوع الكلام الجديد أو الحداثيّ؟ هنا يُزعم أنّ «شساعة وضخامة الشبهات وحداثتها أدّت إلى اتساع الكلام

[1]ـ الإيجي عبد الرحمن: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د.ط، د.ت، ص 7.

الجديد، لذلك لا يمكن وضع إطار خاصّ لها، الكلام الجديد في عصرنا الحاضر لا يشتمل فقط على القضايا الاعتقاديّة، بل يتعدّى ذلك إلى القضايا الأخلاقيّة والاجتماعيّة، والثقافيّة، والسياسيّة، ويعتني بأصولها، ولوازمها»[1]، فيعني الباحث هاهنا أنّ الكلام الجديد يزيد على الموضوع الرئيسيّ الذي هو العقائد الإيمانيّة في علم الكلام القديم، مواضيع أخرى مُورِثة للشبهات كحداثة أسئلة القضايا الأخلاقيّة، والاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة وغيرها، بهذا تتّسع دائرة الكلام الجديد أكثر من دائرة الكلام القديم، وتتعاظم مسؤوليّة المتكلّم المعاصر عن مسؤوليّة المتكلّم التراثيّ، هذا -بالجملة- تقرير موضوع الكلام الجديد.

لكن، أليس من الجناية الفكريّة أن يزعم قوم بعِلْميّة عِلْم يقتات في موضوعه على موضوعات سائر العلوم؟ ألم تكن القضايا الأخلاقيّة مطروحة في علم الكلام القديم، في أفعال العباد أهو يخلقها أم الله –تعالى- يخلقها؟ والمسؤوليّة والجزاء وغيرها؟، هذا بغضّ النظر أنّ تقرير الباحث أعلاه المقصود منه تلك القضايا الأخلاقيّة المحدثة والتي لم يكن للناس بها عهدٌ، ثمّ إنْ كان الكلام الجديد سيتّخذها موضوعًا؟ فماذا يدرس علم الأخلاق، أو فلسفة الأخلاق؟ أليست فرعًا قائمًا بذاته، بصرف النظر عن انشطاره عن الفلسفة إلا أنّه ميدان موضوعه القيمة الأخلاقيّة كيف هي؟ وكيف ينبغي أن تكون؟، وبالأحرى تسمّى علم القيم الأخلاقيّة؛ وعندما يدرس المتكلّم المجدّد القضايا الأخلاقيّة، إنْ درسَها من زاوية دينيّة، فليس هذا بجديد، كون المتكلّمين الأوائل سبقوه إليها وله أن يعود ويقرأ تراثهم الذي لا يخلو من الكلام في أفعال العباد خيرها وشرها وما ينجرّ عنها معاشًا ومعادًا، وإن درسها من زاوية فلسفيّة فهذا من اختصاص الفلسفة الأخلاقيّة.

ثمّ يواصل الباحث فيقول، بتوسع دائرة الكلام الجديد إلى القضايا الاجتماعيّة، ولكن ما هو العمل الذي يبقى لعالم الاجتماع؟ أليست من اختصاصاته؟، وقد تُورث الشبهة بإصباغها المنطق الدينيّ، لكن يكون هذا موضوع عالم الاجتماع الدينيّ، والأمر نفسه للقضايا السياسيّة، هي من شأن علم السياسة، أو على الأقلّ من عمل فيلسوف السياسة،

[1]ـ عبد الجبّار الرفاعي وآخرون: موسوعة فلسفة الدين1: تمهيد لدراسة فلسفة الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد، 2014م، ص 297.

وهكذا تُسند كلّ قضيّة إلى ميدانها الحقيقيّ، فيرتفع الزعم وتُفنّد الدعوى بوجود موضوع للكلام الجديد يتّسع زعمًا عن دائرة علم الكلام القديم.

بهذا التوضيح، نستنتج أنّ الكلام الحداثيّ يفتقر إلى موضوع يدور حوله، ويتناول مسائله بصفة مستقلّة تمامًا كما كان علم الكلام التراثيّ، وإذا كان ذلك فإنّه يبقى من الحكمة الوسَطيّة أن يُستبدل مصطلح الكلام الجديد بمصطلح آخر هو فلسفة الدين، على الأقلّ لوروده من الحضارة الغربيّة من جهة ولتناسبه مع المسائل المطروحة، كقضايا الأخلاق والسياسة والاجتماع والثقافة وغيرها من جهة أخرى، ففيلسوف الدين يتناول هذه المسائل من زاوية دينيّة ولا تقع الشبهة بينه وبين عمل المتكلّم؛ إذ الفلسفة في الأصل أوسع من علم الكلام قديمًا، ولعلّها الآن كذلك، فبدل ما يُقحم أصحاب الكلام الجديد أنفسهم في سفسطة مصطلح إسلاميّ أصيل ظلّ يتمتّع بالاستقلاليّة في الموضوع، يضطلعون إلى مقاربة مفاهيميّة مؤدّاها النظر إلى الموضوع والمناهج المستعلمة لمعرفة أيّ علم هو ينشأ شيئًا فشيئًا. «إنّ فلسفة الدين تشير إلى القضايا الأساسيّة للدين، والتي بحثها الفلاسفة، من قبيل: الأبحاث المتعلّقة بوجود الله تعالى، ذاته وصفاته، قضيّة الشرّ، قضايا علم المعرفة، بعض القضايا المتّصلة بالأخلاق، والتعاليم الدينيّة، بعض التساؤلات حول النشاطات الدينيّة والتصوّف، ونظريّات في باب اللغة الدينيّة، ونظريّات حول المبادئ الدينيّة الخاصّة، مثل: مبدأ المعاد، والتثليث في المسيحيّة»[1]. فبان إذًا أنّ دعوى وجود موضوع مستقلّ للكلام الجديد والحداثيّ هي دعوى لا برهان عليها ليتمّ التصديق بها، وطالما الأمر هكذا فإنّ الكلام الجديد يفتقر -إلى حدّ الآن- إلى مقولتين تبرهنان عِلْمِيّته: المفهوم الواضح، والموضوع المستقلّ، في الوقت الذي تمتّع الكلام القديم بجلاء المفهوم واسقلال الموضوع.

3 - مُحَدِّد المنهج: بين الأَصَالة في علم الكلام التراثيّ، والدَّخَالة في الكلام الحداثيّ.

لقد ظلّ المتكلّمون الأوائل يتوسّلون بالمنهج العقليّ، وبهذا اشتدّ الصراع بينهم وبين غيرهم من الفرق الإسلاميّة المتبنّية لمسلّمة النقل وتاليًا المناقضة في سائر الأحوال لجعل العقل هو الحاكم والأساس في فهم النقل وتأويله، وهنا يقول ابن خلدون محدّدًا منهج

[1]ـ عبد الجبّار الرفاعي وآخرون: موسوعة فلسفة الدين1: تمهيد لدراسة فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 262.

علماء الكلام ودواعي استدلالاتهم: «إنّه علم يتضمّن الحِجَاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنّة»[1]، وفي هذا التعريف يتّضح أنّ ابن خلدون أشار إلى محدّدات منهجيّة، وهي: الحِجَاج، والأدلّة العقليّة، والرَّدّ، فالحِجَاج «لا يعني البرهنة على صدق إثبات ما، أو إظهار الطابع الصحيح لاستدلال ما من وجهة نظر منطقيّة»[2].

وبالجملة حدَّد المتكلّمون منهجهم في الحِجاج العقليّ وإيراد الأدلّة، وقد بلغ هذا ذروته في المناظرة. وطالما أنّ لكلّ علم آليّة منهجيّة يتّخذها في مساره البنائيّ والمعرفيّ نحو بلوغ مقاصده وغاياته، وما دام المدار هاهنا على الموضوعات العَقديّة -كما بيَّنا سلفًا- فسوف يُتوسّل في ذلك بطرق تتلاءم وطبيعة الموضوع، إذ المنهجيّة تشتغل من الدرجة الثانية لأيّ علْم، بغية الوصول إلى معارف هذا العلم[3]، وبهذا نتوصّل إلى أنّ أخصّ المناهج الكلاميّة هي تلك التي يلِج أصحابها مباشرة إلى الممارسة اللغويّة المتضايفة والمتوازية مع القواعد المنطقيّة، ويُعدُّ المنهج الجدليّ ـ كما اتضح ـ أبرز هذه المناهج بحكم ابتنائه على الفعاليّة الكلاميّة اللفظيّة من جهة، وتاليًا بحكم تعرّضه للمقايسة المنطقيّة أثناء الممارسة بين المتكلّمين المتجادلين من جهة أخرى، ويُبرهن على ذلك بمظهر ميَّز الممارسة الكلاميّة الإسلاميّة عن غيرها من الممارسات المعرفيّة الأخرى، وهي المناظرة.

والمناظرة هي المباحثة والمباراة في النظر واستحضار كلّ ما يراه ببصيرته، أو هي إقبال كلّ واحد على الآخر بالمُحاجَّة، وهي المفاوضة على سبيل الجدل[4]، فما نلتمسه الآن هو أنّ المناظرة هي محاورة عميقة بين شخصين أو بين فرقتين، مع التزام كلّ طرف باتّباع الحقّ والصواب، وبمعنى آخر انقياد كلّ مُناظِر للحجّة الدامغة حتى ولو كانت من إنتاج الخصم المفحم، وبالتالي فالمناظرة هي ممارسة منهجيّة تتطلّب من المتخاصمين إظهار الحقّ أو

[1]ـ ابن خلدون: مصدر سابق، ص551.

[2]ـ حمو النقاري: التحاجج، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط، ط1، الدار البيضاء، 2006م، ص 56.

[3]ـ رضا برنجكار: علم الكلام الإسلاميّ، دراسة في القواعد المنهجيّة، ترجمة: حسنين الجمّال، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ط1، بيروت، 2016م، ص 38.

[4]ـ محمد قائمي وآخرون، معجم المصطلحات الكلاميّة، المجلّد الثاني، مجمع البحوث الإسلاميّة، إيران، مادّة: المناظرة، ص326.

تأجيل الجدل والمخاصمة إلى وقت آخر، ثمّ إنّها توجب مستوى معرفيًا من الجانبين لتجعل السامعين شاهدين على قرع الحجّة بالحجّة والانتصار في الأخير للمفحم واتّباع دعواه.

بهذا، برز علم الكلام التراثيّ بمنهجه جليًّا في منهج المناظرة العقديّة، «ولمّا كان غرض المناظرة أو البحث هو إظهار الصواب، فقد حُدّدت لها شروط عامّة، هي كالآتي:

أ- لا بدّ لها من جانبين.

ب- لا بدّ لها من دعوى.

ج- لا بدّ لها من مآل يكون بعجز أحد الجانبين.

د- «لكلٍّ من الجانبين آداب ووظائف»[1]، وفي منهج الكلام الحداثيّ، أين هو المنهج التناظريّ وآدابه؟

في الحقيقة، لقد تحوّل المنهج التناظريّ الأصيل في الممارسة الكلاميّة التراثيّة إلى مناهج جديدة عديدة، يدّعي أصحابها أنّها الأنسب لحلّ إشكالات المؤمن المسلم في العالم المعاصر، ولا سيّما تلك المناهج التي تتعلّق بقراءة النصوص الدينيّة، «أمّا المنهج الظاهراتيّ التاريخيّ فهو بدوره يكشف عن مسيرة تكوّن كلّ دين، وبإمكانه أن يساهم في عمليّة تفكيك ذاتيّات الدين عن عرضيّاته، والإسلام بوصفه قراءة يستفيد من هذه العلوم والمعارف، وفي الحقيقة إنّ الإسلام بوصفه قراءة يحصل على توضيح ترميزيّ وسيميائيّ من النصوص الدينيّة»[2]، هذه المناهج الغربيّة المُسلِّمَة بتعدّد القراءات للنصوص، أدّت إلى ميلاد فكرة التعدّديّة الدينيّة، والتي يرى أصحابها بفرضيّة أحقّيّة كلّ المتديّنين في معتقدهم.

يعتقد المتكلّمون الجدد أنّه لا أحد ينكر أنّ النص -أيُّ نصّ- يحتمل عند القارئ أكثر من معنى واحد، فما بالك عندما يتعدّد القُرَّاء؟؛ إذ كلّما تعدَّد القُرّاء تعدّدت القراءات وتنوّعت التأويلات، وهذه ـ أيضًا ـ سُنّة في البشريّة، أو كما بيَّن جون هيك أنّه في حال ما تقوله

[1]ـ طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافيّ العربيّ، ط2، بيروت، 2000م، ص 74.

[2]ـ محمد مجتهد الشبستري: نقد القراءة الرسميّة للدين، ترجمة: أحمد القبانجي، مؤسّسة الانتشار العربيّ، ط1، بيروت، 2013م، ص 277 - 278.

المسيحيّة صحيح فلا يُفرض ذلك على الآخرين من المتديّنين. فهي بالطبيعة لا تقف عند فهم واحد موحّد، ليس فقط في النصوص، بل في الطبيعة كذلك، ونحن نرى أنّ القوانين السائدة في زمن ما تمّ تعديلها أو تبديلها تمامًا، وفيها ما تمّ دحضه، وفيها ما بقي على شاكلته الأولى وهكذا، إذن فالفُهوم -في اعتقاد سروش- متعدّدة وسيّالة، وهذا المبنى استند فيه إلى نظريّته القبض والبسط في الشريعة، وأورد فيه أنّ كلّ دين يمثّل تاريخ تفسيره وفهومه، فالإسلام يعني تاريخ التفاسير والشروح التي صدرت عن الإسلام، والمسيحيّة تعني تاريخ التفاسير التي صدرت عنها وهكذا[1]. لا شكّ أنّ هذه الأقاويل هي المؤدّية إلى مزالق منهجيّة وقع فيها المتكلّم المعاصر، ولا سيّما التعميمات عن إعجاب المفكّر بإبداعاته المزعومة، وأخذ وجوه الشيء دون كنهه، والخلط بين الدليل والعلّة، والمزج بين الواقع وتفسيره[2]. هذه سفسطات واضحة عند معتنقي نظريّة الكلام الحادثيّ الجديد.

هذه مجمل دعاوى المتكلّمين الحداثيّين، فهم يتوسّلون بالمناهج المعرفيّة الغربيّة لنهضة كلام جديد، وقد قاربوا مسعاهم هذا بما أثمرت الإلهيّات المسيحيّة المعاصرة من أسس ومناهج، ولعلّ أبرزها -فضلاً عن المنهج الظاهراتيّ والسيميائيّ- المنهج الهيرمينوطيقيّ، إذِ «الهيرمينوطيقا تؤشّر إلى أنّ النصّ المقدّس كائن حيّ، تنبعث حياته وتتجدّد كلّما تجدّدت قراءته، إنّها محاولة لتحرير النصّ من حمولة التفسير، التاريخيّة التي ينوء بثقلها، وتحجبه عن التواصل مع العصر الجديد، وعتقه من سجون السياقات الثقافيّة والاجتماعيّة، والاقتصاديّة والسياسيّة، التي كبَّلته بفهمها ومشروطيّاتها التاريخيّة الخاصّة، بعد أن انغلقت على نفسها، بنحو أمست تكرّر الفهم ذاته الذي يحكي ثقافة لم يعد إنسانها يوجد اليوم، ولم تعد وقائع حياته المختلفة حاضرة»[3].

بالرغم من منطقيّة هذا الكلام إلا أنّه لم يشفع للكلام الجديد بأن يصنع لنفسه منهجًا

---

[1]ـ عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، ط1، بيروت، 2009م، ص 14.

[2]ـ أحد قراملكي: الهندسة المعرفيّة للكلام الجديد، ترجمة: حيدر نجف وحسن العمري، مراجعة: عبد الجبار الرفاعيّ، دار الهادي، ط1، بيروت، 2002م، ص 161.

[3]ـ عبد الجبّار الرفاعي وآخرون: موسوعة فلسفة الدين4، الهيرمينوطيقا والتفسير الدينيّ للعالم، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد، 2017م، ص 8.

أو مناهج مستقلّة عن المناهج الغربيّة المعاصرة، فالتقليد ومنطق الانتماء ظاهران في مقالات المتكلّمين الجدد. إنّ المناهج التي قالوا بها هي فلسفيّة أكثر منها دينيّة، نشأت مع فلسفة اللغة التي من جنسها لغة النصوص الدينيّة، فلم يبقَ للمتكلّمين المعاصرين دعاوى مبرهنة تثبت وجود منهج جليّ يتوسّلون به في علمهم المزعوم، وبناءً على سفسطائيّة المفهوم والموضوع، تكون النتيجة سفسطائيّة المنهج؛ لأنّ المنهج في علم الكلام التراثيّ موجود يتجلّى في المنهج الجدليّ العقليّ المتُوّج بالمناظرة العقديّة، أمّا المنهج في الكلام الحداثيّ فمفقود، لا يتجلّى في التعدّديّة الدينيّة ولا في غيرها من المسائل؛ وهذا بسبب ميل هذه المسائل إلى الفلسفيّات من جهة، ومحاكاة المتكلّمين الجدد لمقالات اللاهوتيّين المسيحيّين من جهة أخرى، فأين الاستقلال هنا؟

4 - مُحدِّدُ الغاية: بين المعرفة والدفاع في علم الكلام التراثيّ، وقُصور المقاصد في الكلام الجديد.

إنّ الغاية الأولى التي ابتغاها المتكلّمون هي معرفة حقيقة واجب الوجود وصفاته وأفعاله وما يجب -تعالى- في حقّه، وما يستحيل؛ لأنّ «البديهة حاكمة بشرف وعلوّ شأنه، لا شكّ أنّ شرف العلم تابع لشرف المعلوم، ولمّا كان الغرض الأقصى من هذا الفنّ معرفة الله تعالى وصفاته وكيفيّة أفعاله، وتأثيراته، والبحث عن رسله وأوصيائهم، وأحوال النفس والمعاد، وهذه أشرف المطالب خصوصًا، وواجب الوجود تعالى أشرف الموجودات، فالعِلم به أشْرف العلوم»[1]، إذًا بان أنّ غاية علم الكلام القصوى هي الوقوف على حقيقة المعبود الحقّ وبحقّ، وما يأمر به وينهى، ثمّ معرفة أنباء غيبه عن رسله وأنبيائه عليهم السلام والنفس وحالها في المعاد، والإمام ووجوبه، كلّ هذه تجمل لنا غاية علم الكلام التراثيّ، وهي المطالب القصوى التي يقصدها المتكلّم.

هذه الغايات ينبغي ابتداء التفاني في معرفتها ولكن مع الدفاع عنها ضدّ الخصوم المعاندين من باقي الأديان الأخرى والملل الضالّة، وهذه هي الغاية الأخرى التي ميّزت الممارسة الكلاميّة عند المتكلّم، إنّها الغاية الدّفاعيّة عن أصول الدين المسَلّم بها إيمانيًّا، والوقوف

[1]ـ العلاّمة الحلّيّ: نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل عرفان، مؤسّسة الإمام الصادق، ط2، قم، إيران، 1430هـ.ق، ص 6 - 7.

ضدّ كلّ المخالفين ومحاججتهم بالمناظرة المحتكمة إلى المبادئ العقليّة والمنطقيّة التي يتساوى فيها كلّ أهل النظر، وقد نستفيد حكمة الهويّة الدفاعيّة في تعريف الفارابيّ، بقوله: «وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل»[1]، في هذا التعريف حصرَ أبو نصر الفارابيّ الغاية من علم الكلام في نصرة الأراء والأفعال، فحَدَّهُ بهويّة الدفاع.

الآن وإذا تحدّدت الغاية والهدف من علم الكلام التراثيّ في معرفة ذات الله -تعالى- وصفاته، وما يجري مجرى مبحث التوحيد من مقولات، والنبوّة، والمعاد، والإمامة، بوصفها العلم المحدّد بشرف المعلوم، ثمّ تاليًا الدفاع عن هذه الأصول، فما هي غاية الكلام الجديد؟

في حقيقة الأمر كانت الغاية من الكلام الجديد إصابة المسائل المحدثة وإعادة طرح المسائل الجديدة، ووضعها على بساط البحث، ومن هذه المسائل، معالجة النظريّات التي تحاول تفسير «منشأ الدين، وإعادة النظر في المسائل الكلاميّة القديمة، مثل: الوحي والإلهام، وأدلّة إثبات وجود الله، والإمامة والقيادة، ومعالجتها على ضوء ما استجدّ من شبهات وإشكاليّات»[2]. إنّ هذا الزعم مردود في أصله، كون الغاية من تحديث المسائل هي بالقياس إلى تجدّد العلم وتطوّره، أو إنّ شئت تعبيراً أفصح؛ ليس ثمّة كلام جديد، بل ثمّة تجديد للكلام، والتجديد هو لون آخر تأخذه تلك المسائل القديمة فقط لا أكثر، «والحقّ أنّنا إذا انتهينا إلى اضطلاع علم الكلام ببيان المعتقدات الدينيّة وإثباتها والدفاع عنها، فلا محيص من عدِّ الكلام الجديد استمرارًا للتقليديّ»[3].

إنّ ما يفنّد غائيّة الكلام الحداثيّ اليوم هي اشتراكها بالتطابق والتماثل مع الكلام القديم، حتّى وإن أنكر المتكلّمون الجدد، أي حتى لو أنكروا الهويّة الدفاعيّة والاختصاص في معرفة جوهر الدين وممّن يصدر؟ «بيد أنّ ما يطبع الكلام الجديد إنّما هو خاصّيّة البحث في

---

[1]ـ الفارابي أبو نصر: إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص 107 - 108.

[2]ـ حسن يوسفيان: دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة: محمد حسن زراقط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ط1، بيروت، 2016م، ص 35.

[3]ـ عبد الحسين خسروبناه: الكلام الإسلاميّ المعاصر، ترجمة: محمد حسين الواسطي، دار الكفيل للطباعة والنشر، ط1، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة، العراق، 2016م، ص 26.

المعتقد لا الدفاع عنه، وهذا لا يمنع من أن يدافع كلّ من يصل إلى نتيجة عن تلك النتيجة التي توصّل إليها (...)، ونحن نفترض -وهو افتراض صحيح- أنّ تغييرات طرأت على علم الكلام ليس في حدود المسائل والمفردات فحسب، وإنّما أيضًا في دائرة الأسلوب والمنهج، لكن هذا كلّه لا يبرّر استحداث علم جديد»[1].

لهذه الأسباب تُعَدُّ الغاية من الكلام الجديد متخلخلة المقاصد، إذا ما قورنت بالغاية في علم الكلام التراثيّ ووضوح معالمها في معرفة أشرف موجود وأوحد معبود، والدفاع عن أصول الدين المسلَّم بها عقديًّا وإيمانيًّا، وبالجملة، وبعد الوقوف على حقيقة الكلام الجديد من حيث غموض مفهومه، وتبعيّة موضوعه، وتعدّديّة مناهجه، وتهافت غايته، ماذا يبقى من وجود لهذا الكلام؟ إنّه في الحقيقة مجرّد دراسات جريئة، يزعم أصحابها بتأسيس علم جديد، لكن وبافتقاره إلى الأسس التي تقيم العلم علمًا، فبكلّ روح علميّة، وبكلّ عقلانيّة موضوعيّة، لا وجود للكلام إلا الكلام التراثيّ، أمّا من ادعى أنّ ثمّة كلامًا جديدًا، فكلامه سفسطة، ولا يمكن للسفسطة أن تبلغ مبلغ العلم، تمامًا كما يقصر الكلام الجديد المزعوم اليوم أن يبلغ منزلة الكلام التراثيّ الأصيل؛ الذي ميَّزتْه الروح الحواريّة أو المناظرة، وفي هذا المعرض نورد قولاً لـ طه عبد الرحمن في كتابه «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»؛ تجديد علم الكلام، وليس الكلام الجديد، يقول: «فلا يمكن أن ننفصل عن الممارسة الحواريّة الخاصّة بتراثنا؛ لأنّ للحوار فضائل خاصّة أصبحت تُعدّ اليوم عنوانًا على وعي الأمّة وتقدّمها»[2]. وليس الحوار إلا روحًا لعلم الكلام التراثيّ، وما أحوج المتكلّمين الجدد إليه اليوم.

- خاتمة: (مجمل النتائج):

بعد هذه المحاولة -على تواضعها العلميّ وبساطتها- يسَعنا في هذا المقام أن نقدّم جملة من الاستنتاجات تسهّل على القارئ ما قيل في متن الدراسة، وفي حدود هذا ارتأينا أن نستجمع نتائج موجزة العبارة، وفي الآن نفسه تبيّن الغاية من البحث.

---

[1]ـ العقلانيّة الإسلاميّة والكلام الجديد، مجموعة من الباحثين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ط1، بيروت، 2008م، ص 25-26.

[2]ـ طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مرجع سابق، ص 20.

ـ ابتداءً، ثمّة تمييز بين العلم والسّفسطة، إذ العِلْم -منطقيًّا- يكتمل بالبرهان التصديقيّ واليقين التصوّريّ، وأمّا ما عداه من أقاويل فإنّها تجري مجرى الظنّ والسفسطة، وعليه يكون المميّز الأكبر بين العلم والسفسطة هو البرهان واليقين.

ـ يُعرف كلّ عِلْم بحدِّه (مفهومه) وموضوعه ومنهجه، وغايته، وقد ثبتت في علم الكلام التراثيّ، وتعذّرت في الكلام الجديد الحداثيّ، وبثبوتها في الأوّل برهان لعِلْميّته، وبتعذّرها في الآخر إشارة بظنّيّته وسفسطائيّته.

ـ هناك بعض المحاولات يزعم أصحابها بالانفصال عن علم الكلام القديم التراثيّ، وتأسيس كلام جديد يستقلّ بأضلاعه المنهجيّة والمعرفيّة، لكنّ هذه المحاولات زادت من الظنّيّة والسفسطة، وهذا بسبب اقتيات هذا الكلام المحدَث على مواضيع العلوم الأخرى ومناهجها، وهو الأمر الذي أشكل طبيعته أكثر، ودعا البعض إلى إبدال مصطلحه بفلسفة الدين.

ـ إنّ علم الكلام التراثيّ قد بلغ من العِلْميّة ما عجز عنه الكلام الحداثيّ، ألم ترَ كيف عجز أصحابه عن نحت مصطلح خاصّ به؟ ألم تقرأ كيف نحتوه من الكلام الأوّل القديم؟ إنّها التبعيّة بوجهيها، تارة إلى التراث الإسلاميّ؛ إلى علم الكلام الأصيل بأن يُصنع منه المصطلح ويضاف إليه مصطلح الجديد، وتارة بالتوجّه إلى الحداثة الغربيّة وما أنتجت من مناهج متعلّقة بأديانها للاقتيات منها، وكأنّ الكلام الجديد يريد أن يصنع وجوده على ما قدَّمته العلوم التراثيّة الإسلاميّة والفلسفات الغربيّة اليوم.

ـ وفي الأخير؛ لعلّنا حاولنا أن نبرهن من خلال الأسباب الأربعة بعِلْميّة الكلام القديم، وظنّيّة الكلام الحداثيّ الجديد وسفسطائيّته، والأسباب هي امتياز الكلام التراثيّ بالمفهوم والموضوع والمنهج والغاية، ومن ثمّة أصالته واستقلاله، وافتقارها في الكلام الجديد، وعليه دخالته وتبعيّته.

قائمة المصادر والمراجع

- مكتبة البحث:

- بعد القرآن الكريم. مصحف المدينة الإلكتروني.

1 - ابن النفيس علاء الدين: شرح الوريقات في المنطق، تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت، 2015م.

2 - ابن خلدون: المقدّمة، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، دارالفجر للتراث، ط1، القاهرة، 2004م.

3 - ابن رشد: تهافت التهافت، تقديم وتعليق: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصريّة، بيروت، 2003م.

4 - ابن رشد: نصّ تلخيص منطق أرسطو، أنالوطيقا الثاني أو كتاب البرهان، دراسة وتحقيق: جيرار جهامي، دار الفكر اللبنانيّ، ط1، بيروت، 1992م.

5 - ابن سينا: الشفاء، المدخل، تحقيق: الأب قنواتي، ومحمود الخضيري، مكتبة سماحة آية الله المرعشي النجفي، ط2، قم/ إيران، 2012م.

6 - أحد قراملكي: الهندسة المعرفيّة للكلام الجديد، ترجمة: حيدر نجف وحسن العمري، مراجعة: عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، ط1، بيروت، 2002م.

7 - أرسطو طاليس، المنطق، كتاب المغالطة، تحقيق: وتقديم: فريد جبر، مراجعة: جيرار جيهامي ورفيق العجم، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، 1999م.

8 - الإيجي عبد الرحمن: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د.ط، د.ت.

9 - التهانوي محمد علي: كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1996م.

10 - حسن يوسفيان: دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة: محمد حسن زراقط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2016م.

11 - حمو النقاري: التحاجج، منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط، ط1، الدار البيضاء، 2006م.

12 - حمو النقاري: معجم مفاهيم علم الكلام المنهجيّة، المؤسّسة العربيّة للفكر والإبداع، ط1، بيروت، 2016م.

13 - رضا برنجكار: علم الكلام الإسلاميّ، دراسة في القواعد المنهجيّة، ترجمة: حسنين الجمَّال، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ط1، بيروت، 2016م.

14 - الزمخشري أبو القاسم: تفسير الكشّاف، تخريج وتعليق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، ط3، بيروت، 2009م.

15 - سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفيّة، تقديم: مجلس المدينة العلميّة، مكتبة المدينة للنشر، ط2، باكستان، 2012م.

16 - شبلي النعماني: علم الكلام الجديد، ترجمة وتقديم: جلال السعيد الحفناوي، مراجعة السباعي محمد السباعي، المركز القوميّ للترجمة، ط1، القاهرة، 2012م.

17 - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافيّ العربيّ، ط2، بيروت، 2000م.

18 - عبد الجبّار الرفاعي وآخرون: موسوعة فلسفة الدين1: تمهيد لدراسة فلسفة الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد، 2014م.

19 - عبد الجبّار الرفاعي وآخرون: موسوعة فلسفة الدين3، علم الكلام الجديد، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد، 2016م.

20 - عبد الجبّار الرفاعي وآخرون: موسوعة فلسفة الدين4، الهيرمينوطيقا والتفسير الدينيّ للعالم، مركز دراسات فلسفة الدين، ط1، بغداد، 2017م.

21 - عبد الجبّار الرفاعي: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، دار الهادي، ط1، بيروت، 2002م.

22 - عبد الحسين خسروبناه: الكلام الإسلامي المعاصر، ترجمة: محمد حسين الواسطي، دار الكفيل للطباعة والنشر، ط1، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجية، العراق، 2016م.

23 - عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، ط10، دمشق، 2009م.

24 - عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، ط1، بيروت، 2009م.

25 - العقلانيّة الإسلاميّة والكلام الجديد، مجموعة من الباحثين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ط1، بيروت، 2008م.

26 - العلامة الحلّي: نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل عرفان، مؤسّسة الإمام الصادق، ط2، قم، إيران، 1430هـ.ق.

27 - الفارابي أبو نصر: إحصاء العلوم، تحقيق وتعليق: عثمان أمين، دار الفكر العربيّ، ط2، مصر، 1949م.

28 - فريد جبر، رفيق العجم وآخرون: موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1996م.

29 - القنوجي صديق بن حسن: أبجد العلوم، إعداد: عبد الجبّار زكّار، منشورات وزراة الثقافة والإرشاد القوميّ، دمشق، 1978م.

30 - محمد قائمي وآخرون، معجم المصطلحات الكلاميّة، المجلّد الثاني، مجمع البحوث الإسلاميّة، إيران، مادّة: المناظرة.

31 - محمد مجتهد الشبستري: نقد القراءة الرسميّة للدين، ترجمة: أحمد القبانجي، مؤسّسة الانتشار العربيّ، ط1، بيروت، 2013م.



تحوّلات الحركة السلفيّة ومستقبلها في الاتحاد الروسيّ

عمرو الديب

التحدّي الأيديولوجيّ الأكثر خطورة على نقاء الإسلام الروسيّ، يتمثّل في الإسلام الراديكاليّ، الذي يسمّيه المستشرقون و الباحثون الروس «السلفيّة» أو «الوهّابيّة»، فلا فرق عندهم بين هذين المفهومين سواء على المستوى الأكاديميّ أو المستوى الأمنيّ. ووفقًا لدراسة أجراها «أنطون شيكوف» ـ باحث في دائرة السجون الروسية ـ في عام 2016م، فإنّ 95٪ من موظّفي الوحدات التشغيليّة لنظام تنفيذ القانون في روسيا لا يستطيعون التفرقة بين مفهوم «السلفيّة» ومفهوم «الوهّابيّة»، فالمفهومان مرادفان لمصطلح «الإسلام الراديكاليّ»[1].

الحركة السلفيّة في روسيا الاتحاديّة تمثّل تحدٍّ كبير لأجهزة الأمن الروسيّة و للمجتمع الروسيّ ككل، فبصعود الحركة السلفيّة في روسيا في العشرة الأخيرة من القرن العشرين بعيد تفكّك الاتحاد السوفيتيّ، كان على القيادة الروسيّة العمل بشكل جدّيّ مع صعود هذه الحركة التي كانت تنتمي لها العديد من الحركات الانفصاليّة في الشيشان وشمال القوقاز لمنع تأثير الحركة السلفيّة على الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة الروسيّة. و بعد بدء الحرب السوريّة في عام 2011م وصعود الجماعات الإرهابيّة فيها وفي ليبيا ـ أيضًا ـ، أصبح التحدّي أصعب ممّا كان عليه فى تسعينيّات القرن الماضي والعشرة الأولى من القرن الحاليّ، خصوصًا وأنّ أعدادًا كبيرة من الشباب الروسيّ فى مناطق شمال القوقاز، داغستان، الشيشان

[1]ـ أنتون شيكوف، «المسائل المختارة المتعلّقة بتعاون النتائج التشغيليّة للنظام التنفيذيّ الجنائيّ على المنظّمات الدينيّة الراديكاليّة»، دوريّة جامعة نيجني نوفغورود الحكوميّة، رقم العدد 2 لعام 2016م، الصفحات 181-187.

وحتّى في موسكو ذاتها ينضمّون للحركة السلفيّة بسبب ظروف اقتصاديّة و اجتماعيّة صعبة. فتسعى هذه الورقة البحثيّة إلى:

1 - رصد مراحل تشكيل الحركة السلفيّة في الاتحاد الروسيّ.

2 - البحث عن أسباب جذب الحركة السلفيّة للعديد من الشباب الروسيّ المسلم.

3 - التطرّق لسبل مكافحة الحركة السلفيّة ومستقبلها داخل الاتحاد الروسيّ.

مراحل تشكيل الحركة السلفيّة في روسيا الاتحاديّة

بدء تغلغل الحركة السلفيّة على الأراضي الروسيّة يعود إلى نهايات الحقبة السوفيتيّة، عندما ظهرت بعض الجماعات التابعة لها في شمال القوقاز. ففي الفترة ما بين 1982-1984م قامت السلطات السوفيتيّة وعلى رأسها جهاز «الكي جي بي» و«وزارة الداخليّة» بقمع هذه الجماعات، إلا أنّ ذلك كان بشكل مؤقّت. فبنهاية ثمانينيّات القرن الماضي تغيّر الوضع داخل الاتحاد السوفيتيّ بشكل كبير، عندما أضعفت البيريسترويكا الحدود الخارجيّة للبلاد وأضعفت أيضًا الحالة الأمنيّة الداخليّة للبلاد، فتسلّل أوّل أمراء السلفيّة- الوهّابيّة من خلال أفغانستان الذين أسّسوا خلاياهم في طاجيكستان ووادي فرغانة.[1]

ولم تعد لجنة أمن الدولة (الكي جي بي) قادرة في السنوات الخمس الأخيرة من عمر الاتحاد السوفيتيّ على إكمال حركة القمع تجاه هذه الجماعات، ممّا أعطى الفرصة لظهور السلفيّة- الوهّابيّة في شمال القوقاز. ومن حينها انتشرت تعاليم «السلفيّة- الوهّابيّة» بسرعة كبيرة.

ومن الجدير بالذكر، أنّ جهود المملكة العربيّة السعوديّة في نشر السلفيّة في الاتحاد الروسيّ ليست موضع شكّ. فأعطت المملكة اهتمامًا خاصًّا بالبرامج التعليميّة المصممّة لرفع مستوى الأئمّة السلفيينّ وتشكيل جيل جديد من القادة الروحيّين بينهم. ومنذ عام 1989م، ذهب شباب مسلمون من جمهوريّات شمال القوقاز ومن مناطق روسيّة أخرى،

[1]ـ فاجابوف ميخائيل فاجابوفيتش، الوهّابية: التاريخ و الحاضر، الطبعة الأولى، دار نشر: داغستان الحكوميّة محج قلعة داغستان، 2000م، صفحة 34.

إلى مئات المدارس العربيّة لتعزيز إحياء الإسلام الروسيّ؛ إذ كان معظم أولئك الشباب يعودون وقد اعتنقوا تعاليم النسخة «السلفيّة» من الإسلام. وارتبط التزايد الواضح في عدد السلفيّين خلال منتصف التسعينات بعودة المجموعات الأولى من أولئك الطلاب الذين كانوا يدرسون في الخارج، ممّا شكّل العمود الفقريّ للحركة السلفيّة فى روسيا.

ففي عام 1990م أسّست عدّة حركات متطرّفة «حزب النهضة الإسلاميّة لعموم الاتحاد السوفيتيّ» الذي انقسم فيما بعد الى عدّة أحزاب لعبت دورًا في بعض النزاعات التي دارت أو ما زالت تدور في دول الاتحاد السوفيتيّ السابق[1].

و حتّى عام 1994م كانت آسيا الوسطى، المنطقة ذات الأولويّة في برنامج «تصدير الوهّابيّة» السعوديّ. و لكن في نفس الفترة تمّ تحقيق نتائج ملموسة من خلال أنشطة هذا البرنامج على الأراضي الروسيّة. ففي عام 1991م عرضت المؤسّسات الخيريّة السعوديّة تقديم مساعدات ماليّة على «الإدارة الروحيّة المركزيّة لمسلمي روسيا»، إلا أنّ طلعت تاج الدين مفتي روسيا الاتحاديّة رفض التعاون مع هذه المؤسّسات.

في عام 1992م حدث انقسام داخل الإدارة الروحيّة للمسلمين فى داغستان، فانفرد كلّ مفتي بمجموعة من مسلمي هذه الجمهوريّة، الأمر الذى أدّى إلى ضعف المجتمع الإسلاميّ التقليديّ، ممّا أعطى الفرصة للتيّار السلفيّ لنشر العقيدة السلفيّة دون أي عقبات. إلا أنّ الأساليب السلفيّة المشهورة في فرض أحكامهم و التى تبدأ برفض العادات والتقاليد الخاصّة بالمجتمع، دفعت الأمور إلى مواجهات مسلّحة بينهم وبين باقي المجتمع الإسلامي الداغستانيّ. واستمرّت هذه المواجهات في الفترة ما بين 1992 و1995م في مناطق «كيزيليورت»، «كازبك» و«محج قلعة». وكانت أهمّ عقبة في توسّع الحركة السلفيّة في داغستان هو ظهور الحركة الصوفيّة، التي تمثّلت في الطريقة الشاذليّة، الطريقة النقشبنديّة والطريقة القادريّة.

المناطق السكّانيّة في «كرماخي»، «شعبانماخي» و«قادار» في إقليم «بويناكسكي» كانت

[1]ـ أرتيوم أندرييف، «ازدهار و اندثار أحزاب الصحوة الإسلاميّة في طاجيكستان»، دوريّة جامعة سانت بطرسبرج للعلوم السياسيّة، العدد رقم 6 لعام 2017م، صفحة 134-138.

ساحة معارك كبيرة بين التيّار السلفيّ والتيّار الصوفيّ، ففي خريف 1998م أتمّ السلفيّون إجراءات الاستيلاء على هذه المناطق وتمّ تطبيق أحكام الشريعة الإسلاميّة، من خلال دعم مادّيّ «سعوديّ» ومن خلال دعم المقاتلين الشيشانيّين الذين ساعدوا بالسلاح.

حاولت السلطات في داغستان ـ التي شعرت بقلق بالغ إزاء تطوّر الوضع ـ التفاوض مع القرى المتمرّدة، لكنّها لم تنجح. الحكومة الفيدراليّة في موسكو كانت في موقف لا تحسد عليه، بسبب إعلان انفصال القرى الثلاث عن الفيدراليّة الروسيّة، لكنّها لم تقدم على أيّ خطوة انتقاميّة، إلا بعد يوم 21 أغسطس 1998م الذى أغتيل فيه رئيس الإدارة الروحيّة في داغستان «محمد سعيد أبو بكر» والذي كان يعارض التيّار السلفيّ- الوهّابيّ في الجمهوريّة. منذ تلك اللحظة، أطلقت الحكومة الفيدراليّة بالتعاون مع السلطات في داغستان والقادة الروحانيّين المسلمين حملة واسعة النطاق للقضاء على التيّار السلفيّ في الجمهوريّة.[1] باعتبارها ممثّل الإسلام الرسميّ بادرت الإدارة الدينيّة المحلّيّة للمسلمين في داغستان بطلب للبرلمان الداغستانيّ لحظر السلفيّة- الوهّابيّة، وهو ما استجاب له البرلمان في ١٦ سبتمبر 1999م، إلا أنّ ذلك لم يعني انتهاء المدّ السلفيّ في داغستان. فالحرب بين المسلمين التقليديّين والصوفيّين من جانب مع السلفيّة من جانب آخر مستمرّة حتّى الآن. واغتيال الزعيم الدينيّ الصوفيّ الشهير في داغستان الشيخ «سعيد أفندي» في 2012م شاهد على استمراريّة هذه الحرب[2].

أمّا في الجمهوريّة الشيشانيّة المجاورة لداغستان، ظهر التيّار السلفيّ- الوهّابيّ بفضل رئيسها «جوهر دوداييف»، الذي راهن على المنظّمات الإسلاميّة الدوليّة في إحياء الإسلام. و شركاؤه هم المنظّمات الإسلاميّة المتطرّفة «الإخوان المسلمون» و«الجماعة الإسلاميّة» و»الشباب الإسلاميّ» وغيرها من المنظّمات.

تسارعت وتيرة عمليّة التطرّف بشكل كبير أيّام الحرب الشيشانيّة الأولى، و التي سارع

[1]ـ رومان سيلانتييف، «انتشار الوهّابيّة في روسيا الحديثة»، دوريّة جامعة ولاية تشيليابينسك، العدد رقم 16 لعام 2009م، صفحة 165-171.

[2]ـ داغستان.. نحو احتقان طائفيّ؟، روسيا اليوم باللغة العربيّة، تاريخ النشر:13.09.2012، العنوان الالكترونيّ: https://arabic.rt.com/prg/telecast/657632 -داغستان.._نحو_احتقان_طائفيّ؟/#



دوداييف إلى إعلانها كجهاد ضدّ الحكومة الفيدراليّة بمساعدة المئات من المرتزقة من أفغانستان وبلدان الشرق الأوسط. و كان من بين هؤلاء، الأمير «سيف الإسلام خطاب»[1]. وفي غضون سنتين أو ثلاث -بجهود خطاب وأنصاره- أصبح معظم القادة الشيشان من أتباع السلفيّة- الوهّابيّة. عرض السلفيّون على أتباعهم المحتملين ليس فقط أيديولوجية جديدة، بل كمّيّات كبيرة من المال حسب المعايير المحلّيّة. دخل المئات من الشبّان الشيشان عن طيب خاطر إلى المعسكرات الوهّابيّة للتدريب الشامل، بعد إضفاء الشرعيّة عليها بعد توقيع اتفاقات خاسافيورت التي أنهت الحرب الشيشانيّة الأولى. ومن أشهر هذه المخيّمات، مخيّم «القوقاز» في منطقة سيرزين ـ يورت.

الرئيس الثاني للشيشان «أصلان مسخادوف» ومفتي الجمهوريّة «أحمد قاديروف»، راقب بقلق شديد تسارع وتيرة نشر السلفيّة ـ الوهّابيّة. وعلى الرغم من موقعهم الرفيع بشكل رسميّ، إلا أنّهم لم يكن لديهم القوّة الكافية لوقف هذا المدّ بطريقة أو بأخرى. في 15 يوليو 1998م، هاجم مقاتلو القائد الميدانيّ «آرباي باراييف»، أحد أتباع «السلفيّة- الوهّابيّة»، ثكنات كتيبة «مسخادوف» التابعة للحرس الوطنيّ الشيشانيّ. كان هذا العمل بمثابة بداية مرحلة مسلّحة في المواجهة بين الوهّابيّين والطرق الصوفيّة في الشيشان. وقامت الحرب الشيشانيّة الثانية ـ في نهاية المطاف ـ بتقسيم المجتمع الشيشانيّ إلى مسلمين تقليديّين (من بينهم الحركة الصوفيّة) كانوا قد انحازوا إلى الحكومة الفيدراليّة وإلى السلفيّين ـ الوهّابيّين. والكفاح ضدّ هذا التيّار المتطرّف ما زال مستمرًّا، لكنّه لا يحمل أيّ ثمار إيجابيّة ملحوظة. وكان ضحايا الصراع مع السلفيّة ـ الوهّابيّة الآلاف من الشيشان، بما في ذلك العشرات من الأئمّة ومفتي الشيشان السابق نفسه، أحمد قديروف.

حتّى وقتنا هذا تظلّ الخلايا النائمة التابعة للحركة السلفيّة في منطقة القوقاز، عاملاً رئيسيًّا لزعزعة الاستقرار، ليس فقط بسبب الأيدلوجيّة التى يعتنقها هؤلاء، لكن بسبب الوضع الاقتصاديّ والسياسيّ الصعب. هذه الخلايا غير مقتصرة على داغستان أو الشيشان ولكنّها تمتدّ إلى إنغوشيا وقبردينو بلقاريا. وفي هذه المناطق يرتكب السلفيّون بشكل

[1]ـ الأمن الفيدراليّ يصل إلى خطاب، جازيتا البرلمان، تاريخ النشر: 22 أكتوبر 1999، العنوان الالكترونيّ: https://www.neweurasia.info/archive/1999/extrem/10_22_pg22.10.htm

متقطّع «أعمال تخويف»، ويقتلون المسؤولين، فضلاً عن شخصيّات دينيّة إسلاميّة، موالية للسلطات الفيدراليّة الروسيّة. كما أنّهم يقومون بأنشطة تخريب عسكريّة، ويهاجمون مراكز الشرطة، ونقاط تفتيش تابعة للجيش، وما إلى ذلك. بالإضافة إلى العمليّات الانتحاريّة، التي نقلت مسارحها إلى وسط روسيا، ممّا يعرض موسكو لهجمات انتحاريّة. الأمثلة هنا كثيرة: تفجيرات الشقق في موسكو عام 1999م، وأخذ الرهائن أثناء عرض مسرحي «نورد أوست» في 2002م، تفجيرات مترو موسكو في عام 2010م، انفجارات المطار الدوليّ «دوموديدوفو» في عام 2011م. من الواضح تمامًا أنّ جميع الهجمات المذكورة أعلاه سعت إلى تحقيق الهدف السياسيّ المتمثّل في إظهار ضعف العاصمة «موسكو» وضعف السلطة الروسيّة أمام التيّار السلفيّ- الوهّابيّ.[1]

أمّا في مناطق محيط نهر الفولجا، انتشرت السلفيّة بشكل فعّال في الفترة ما بين 1990م وحتّى مطلع الألفيّة الجديدة. فتعرّضت جمهوريّة «تتارستان» للعديد من الهجمات الإرهابيّة الفترة من 2004م وحتّى الآن عن طريق أعضاء الجماعات السلفيّة. على سبيل المثال: 19 نوفمبر 2004م انفجار أنبوب غاز بمنطقة كيروف؛ 30 يناير 2005م انفجار أنبوب غاز في منطقة أوليانوفسك، وصولاً إلى محاولة اغتيال مفتي جمهوريّة تتارستان في عام 2012م.[2]

إنّ الحديث عن أعداد السلفيّين في روسيا أو غيرها أمر صعب، حيث لا توجد آليّات معترف بها لتحديد العدد الحقيقيّ المنتمي للتيّار السلفيّ في روسيا. في الأساس نجد صعوبة في تحديد أعداد المسلمين في روسيا بشكل دقيق، لذلك أيّ أرقام عن أعداد السلفيّين سواء في بعض الكتب أو في بعض المقالات العلميّة، لا أساس لها. كي نصل إلى حجم توغّل التيّار السلفيّ داخل المجتمع الروسيّ، كان علينا دراسة أعداد الجرائم ذات الطبيعة الإرهابيّة المسجّلة في مكتب النائب العام في روسيا الاتحاديّة. فإذا نظرنا للجدول التالي، سنجد أنّ جمهوريّة الشيشان، في عام 2009م وصل عدد الجرائم ذات الطبيعة الإرهابيّة إلى 437 جريمة مسجّلة. إلا أنّ عدد الجرائم في هذه الجمهوريّة بدأ في الهبوط

[1]ـ سيلانتييف رومان، التاريخ الحديث للإسلام في روسيا، الطبعة الأولى، دار نشر: ألجورتم، موسكو، 2007م، صفحة 424.

[2]ـ أليكسي مالاشينكو، «التحدّيات الإسلاميّة لروسيا: من القوقاز إلى الفولجا والأورال»، مجلس السياسة الخارجيّة والدفاع الروسيّ، تاريخ النشر: 15-03-2016م، العنوان الالكترونيّ: http://svop.ru/main/19318/

حتّى وصل إلى 93 جريمة فقط في 2018م. ومؤشّر الهبوط هذا و الذي يعكس انحسار التيّار السلفيّ في المجتمع الشيشانيّ، السبب الوحيد فيه هو الإجراءات الأمنيّة الشديدة التي يتّبعها الرئيس الشيشانيّ «رمضان قديروف» في مواجهة التيّار السلفيّ، بالإضافة إلى تحسّن الوضع المعيشيّ في هذه الجمهوريّة.

وعلى العكس، نجد أنّ جمهوريّة داغستان، كان عدد الجرائم فيها لا يتعدّى 44 جريمة فقط في عام 2009م. إلا أنّ هناك مؤشّر صعود خطير في هذه الجمهوريّة من حيث عدد الجرائم، فنجد أنّ عدد الجرائم وصل إلى 966 جريمة في عام 2016م و إلى 531 جريمة في 2017م، حتّى وصل في الفترة ما بين يناير إلى يونيو 2018م إلى 262 جريمة. بهذا المؤشّر التصاعديّ من حيث عدد الجرائم ذات الطبيعة الإرهابيّة في داغستان، نرى أنّ توغّل التيّار السلفيّ فيها أخذ في الازدياد، وأنّ المداهمات الأمنيّة المستمرّة لا تجدي نفعًا.

أمّا بالنسبة لمدينتي موسكو وسانت بطرسبرج، نرى أنّ عدد الجرائم يزداد عامًا بعد عام. وذلك يعكس دورًا وإن كان غير خطير للتيّار السلفيّ في هاتين المدينتين حتّى الآن. لكن عندما يكون عدد الجرائم قد وصل إلى 120 جريمة في 2017م وإلى 80 جريمة في عام 2018م، فذلك يعكس خطورة تنامي التيّار السلفيّ في العاصمة السياسيّة والعاصمة الروحيّة لروسيا الاتحاديّة.

إقليم	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	يناير حتّى يونيو2018
جمهوريّة داغستان	44	36	220	295	365	472	679	966	531	262
جمهوريّة الشيشان	437	320	218	127	66	121	208	187	256	93
جمهوريّة قباردينو – باليكاريا	4	26	48	67	93	157	110	139	143	69
جمهوريّة إنغوشتيا	41	35	67	38	34	64	54	105	67	32
جمهوريّة قراتشاي - تشيركيسيا	6	13	19	30	16	41	69	90	57	37
إقليم ستافروبول	0	3	2	8	4	21	38	50	41	27
جمهوريّة شمال أوسيتيا وألانيا	1	4	2	0	1	7	10	35	51	15
جمهوريّة تتارستان	3	10	2	6	10	32	43	45	37	33
موسكو وسانت بطرسبرج	18	17	11	15	11	27	43	80	112	80

جدول رقم (1)- هذا الجدول من تصميم المؤلّف.[1]

[1]ـ مصادر المعلومات تمّ جمعها من على موقع «بوّابة الإحصاءات القانونيّة لمكتب المدّعي العام للاتحاد الروسيّ»، العنوان الالكترونيّ: http://crimestat.ru/offenses_chart

عوامل انتشار التيّار السلفيّ في روسيا الاتحاديّة

لدراسة العوامل التي أثّرت بشكل كبير في انتشار السلفيّة في روسيا الاتحاديّة، نجد أنّ هناك عوامل خارجيّة وأخرى داخليّة. بالفعل كان هناك دور ملموس للتأثير الخارجيّ، خصوصًا بعد انهيار الاتحاد السوفيتيّ. في روسيا الاتحاديّة بعيد تفكّك الاتحاد السوفيتيّ، حدث فراغ أيديولوجيّ كبير، بعد إلغاء الأيديولوجيّة الشيوعيّة. حتّى الإسلام التقليديّ لم يستطع سدّ هذا الفراغ في المناطق السكّانيّة الإسلاميّة في شمال القوقاز ومحيط نهر الفولجا؛ لأنّ الإسلام التقليديّ كان عبارة عن خليط من الشعائر الإسلاميّة الرئيسيّة والتقاليد والعادات الشعبيّة، ففي هذه الفترة لم يكن على الساحة الإسلاميّة الروسيّة أيّ مركز روحيّ فعّال قادر على صدّ التأثيرات السلبيّة القادمة من الخارج.

العوامل الخارجيّة التي أثّرت في انتشار العقيدة السلفيّة في روسيا، تمثّلت في نشاط هياكل تنظيميّة أجنبيّة على الأراضي الروسيّة وأيضا في نشاط المفتين القادمين من الخارج من برامج تعليميّة وتدريبيّة سعوديّة.

في السنوات الأولى من التجربة الديموقراطيّة الروسيّة في بدايات التسعينيّات، تمّ افتتاح العديد من المكاتب التمثيليّة والفروع لمختلف الصناديق الإسلاميّة والمراكز والمنظّمات الخيريّة على أراضي روسيا الاتحاديّة. ومن خلال هذه الصناديق والمنظّمات تمّ تقديم دعم مادّيّ لا محدود لرجال الدين في هذه الفترة، ممّا أدّى إلى ظهور فساد ماليّ بين هؤلاء، من ناحية، وإلى ظهور عوامل ضغط خارجيّ على أولئك الذين يتلقّون هذا الدعم، من ناحية أخرى.

أمّا بالنسبة لنشاط المفتين، الذين تلقّوا تعليمًا أو تدريبًا في المدارس والمعاهد الإسلاميّة في المملكة السعوديّة، مصر، وسوريا. فنجد أنّ هؤلاء، كان لهم دور كبير في نشر الأيدلوجيّة السلفيّة بين الشباب الروسيّ المسلم، بعد عودتهم. ففي روسيا حوالى 2000 إمام في المساجد، تلقّوا تعليمًا أو تدريبًا في الخارج. ففي عام 2011م، كان هناك أكثر من 3000 طالب روسي في جامعات ومعاهد إسلاميّة في بعض الدول العربيّة، إلا أنّ الأهمّ هنا أنّ الجزء الأكبر من هؤلاء الطلاب، تتراوح أعمارهم بين 20-25 عامًا.[1]

[1]ـ شولتز فلاديمير، الإرهاب في العالم الحديث، الطبعة الثانية، دار نشر: مركز أبحاث المشكلات الأمنيّة، أكاديميّة العلوم الروسيّة، موسكو، 2011م، صفحة رقم 389.

ومع ذلك، ليس من الصواب تمامًا أن نحصر أسباب انتشار السلفيّة في روسيا الاتحاديّة في العوامل الخارجيّة. ممّا لا شكّ فيه أنّ هناك عوامل داخليّة خلقت أرضيّة «خصبة» لانتشارها.

في رأينا، هناك عدد من العوامل الداخليّة التي أثّرت -بشكل واضح- على انتشار الفكر السلفيّ داخل المجتمعات الإسلامية في روسيا الاتحاديّة. ومن هذه العوامل، **1)** انخفاض مستوى التنمية الاجتماعيّة والاقتصاديّة -بشكل عامّ- في روسيا، وبشكل خاص في مناطق شمال القوقاز، ارتفاع نسبة البطالة بين الشباب، بالإضافة إلى وجود نسبة كبيرة من سكّان هذه المناطق تحت خطّ الفقر. لذلك انتشرت السلفيّة، كقاعدة عامّة، بين الشرائح المحرومة ماليًّا واجتماعيًّا من السكّان في شمال القوقاز ومنطقة الفولغا؛ **2)** ارتفاع مستوى أمّيّة سكّان شمال القوقاز؛ **3)** انخفاض تأثير دور الدين التقليديّ في حياة المجتمع، فليس أمام الشباب الروسيّ المسلم سوى طريقين، الأوّل: الصوفية، والثاني: السلفيّة. وبما أنّ الطرق الصوفيّة، مقرّبة جدًّا للسلطة الفيدراليّة في موسكو، فلا يجد الشباب المسلم سوى السلفيّة كملاذ، نظرًا لعدم ثقة الشباب في السلطة السياسيّة المحلّيّة والفيدراليّة، ونظرًا لبساطة الفكر السلفيّ وسهولة تداركه؛ 4) جهل اللغة العربيّة، لغة القرآن والأحاديث النبويّة. ممّا يولّد عدم فهم كامل لمعاني الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة؛ **5)** مستوى عال من السخط على السلطة في أوساط المجتمعات المسلمة في شمال القوقاز، بسبب الاضطهاد الاجتماعيّ والسياسيّ؛ **6)** ضعف هياكل الدولة، لا سيّما وكالات إنفاذ القانون والأجهزة المخابراتيّة في مناطق شمال القوقاز؛ **7)** وجود نسبة كبير من سكّان هذه المناطق دون سنّ الثلاثين؛ **8)** بسبب الظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة في مناطق شمال القوقاز، تزداد نسب الهجرة الداخليّة من هذه المناطق إلى المدن الكبرى (موسكو، سانت بطرسبرج وقازان)، ممّا يجعل انتشار السلفيّة في عموم الاتحاد الروسيّ غير صعب.

في بدايات 2010م أصبحت الهجرة من آسيا الوسطى عاملاً مهمًّا يؤثّر على مسألة انتشار الأفكار السلفيّة في روسيا الاتحاديّة. فوفقًا لمصادر مختلفة تتراوح أعداد المهاجرين الأوزبكستانيّين من 800 ألف مهاجر إلى 1.2 مليون. أمّا المهاجرون الطاجيك تصل أعدادهم إلى مليون مهاجر، في حين يصل أعداد المهاجرين القرقيزين إلى حوالي 500 ألف مهاجر.

ويستقرّ هؤلاء المهاجرون في محيط نهر الفولغا، في جبال الأورال، وكذلك في شمال البلاد وحتّى في الشرق الأقصى[1].

ولا تتوقّف الأمور على حدّ الأعداد الكبيرة لمهاجري آسيا الصغرى، لكن تشهد نسب المواليد داخل هذه الأسر ارتفاعًا غير طبيعيّ بالمقارنة إلى السكّان الروس. فمثلاً في تتارستان فقط، وفقًا للبيانات الرسميّة، كلّ عام يولد حوالي 1000 طفل في الأسر المهاجرة[2].

أيضًا هناك عامل مهمّ في زيادة تأثير الأفكار السلفيّة في مناطق شمال القوقاز. وهو عامل هجرة السكّان الروس من هذه المناطق، ففي الفترة ما بين 1989 و 2002م انخفض عدد السكّان الروس بنسبة تصل إلى 27%، هناك تقديرات أخرى تقرّ بهجرة حوالي 420 ألف روسيّ من من هذه المناطق، لتتحوّل المجتمعات في شمال القوقاز إلى مجتمعات إسلاميّة خالصة، لتكون تربة خصبة لزيادة تأثير التيّار السلفيّ[3].

مكافحة الحركة السلفيّة ومستقبلها داخل الاتحاد الروسيّ

الإسلام المسموح به داخل حدود روسيا الاتحاديّة، هو الإسلام الوسطيّ، البعيد كلّ البعد عن أيّ فكر متطرّف أو أيّ فكر انفصاليّ يهدّد الاتحاد الروسيّ. فالنشاط الدينيّ والسياسيّ للحركة السلفيّة في روسيا يهدف إلى تأسيس نموذج حكم إسلاميّ على أراضي الاتحاد الروسيّ، مستخدمة في ذلك أساليب التخويف، فهي بالفعل تشنّ حربًا حقيقيّة ضدّ الحكومة الفيدراليّة في كلٍّ من داغستان وأنغوشيا، في حين تتمتّع بحضور طاغي في كلٍّ من قباردينو- بلقاريا. بالإضافة لذلك تعزّزت مواقفهم بشكل واضح في كلٍّ من تتارستان و بشكيريا، أمّا في الآونة الأخيرة، تمتلك هذه الحركة بالفعل وجود في موسكو. لذلك السلطات الروسيّة تعمل على مكافحة الفكر المتطرّف الإسلاميّ الذي تمثّله الحركة السلفيّة، ليس على مستوى التشريعات القانونيّة المعمول بها داخل الاتحاد الروسيّ أو على مستوى الأجهزة الأمنيّة فقط، بل على المستوى الأيدلوجيّ أيضًا.

[1]ـ مخمتزيانوف أيرات، البعد الاجتماعيّ الثقافيّ للأنشطة المجتمعيّة في منطقة الأورال، الطبعة الأولى، الناشر: جامعة قازان الحكوميّة، قازان، 2013م، صفحة 299.

[2]ـ فايزولينا ألبينا، مشاكل التكيّف العرقيّ للمهاجرين، الطبعة الأولى، الناشر: جامعة قازان الحكوميّة، 2013م، قازان، صفحة 161.

[3]ـ تيشكوف فاليري، القوقاز الروسّي، الطبعة الأولى، الناشر: روسينفورماروتيخ، موسكو، 2007م، صفحة 174 - 176.

ـ فوفقًا للمادّة 13 من الدستور الروسيّ «يُحظر إنشاء الجمعيّات العامّة ذات الأهداف والأنشطة الموجّهة نحو التغيير القسريّ لأساس النظام الدستوريّ وانتهاك سلامة الاتحاد الروسيّ، أو تقويض أمنه، أو إنشاء وحدات مسلّحة، أو التحريض على الفتنة الاجتماعيّة أو العرقيّة أو القوميّة أو الدينيّة، وكذلك تُحظر أنشطتها». أمّا الفقرة الثانية من المادّة 29 من الدستور «الدعاية أو التحريض اللذان يثيران الكراهية والعداء الاجتماعيّ أو العرقيّ أو القوميّ أو الدينيّ محظوران. والدعاية للتفوّق الاجتماعيّ أو العرقيّ أو الوطنيّ أو الدينيّ أو اللغويّ محظورة أيضًا».[1] «أمّا القانون الفيدراليّ رقم 125 الصادر في 26 سبتمبر 1997م» «قانون حرّيّة الضمير والجمعيّات الدينيّة» فينصّ في المادّة الرابعة على «الاتحاد الروسيّ دولة علمانيّة. لا يمكن تأسيس أيّ دين للدولة أو دين إجباريّ. يتمّ فصل الجمعيّات الدينيّة عن الدولة وتكون متساوية أمام القانون». وفي الفقرة الخامسة من نفس المادّة «يحظر على الجمعيّات الدينيّة أن تؤدّي وظائف السلطات العامّة والهيئات الحكوميّة الأخرى ومؤسّسات الدولة وهيئات الحكم الذاتيّ المحلّيّة؛ لا تشارك في الانتخابات للسلطات العامّة وهيئات الحكم الذاتيّ المحلّيّة ؛ لا تشارك في أنشطة الأحزاب السياسيّة والحركات السياسيّة ولا تقدّم لها مساعدات مادّيّة أو غيرها»[2].

وبالنسبة للقانون الفيدراليّ رقم 25 الصادر في 11 يوليو 2001م «قانون الأحزاب السياسيّة» فيحظر في مادّته التاسعة تأسيس الأحزاب على أساس دينيّ.[3] ينصّ أيضًا قانون العقوبات الروسيّ في مادّته «63» على أنّ أيّ جريمة جنائيّة ترتكب بدافع الكراهية الدينيّة، تعامل كظرف مشدّد للعقوبة.

هناك أيضًا بعض القوانين المحلّيّة في جمهوريّات الاتحاد الروسيّ التي سنّت لمكافحة التطرّف الدينيّ (قانون جمهوريّة داغستان المتعلّق بحظر الوهّابيّة الصادر في 22 سبتمبر 1999م، قانون قبردينو- بلقاريا الصادر في 1 يونيه عام 2001م بشأن حظر الأنشطة الدينيّة المتطرّفة).

وبتحليل هذه التشريعات نجد أنّها تركّز فقط على مكافحة الأنشطة وليس مكافحة الأيدلوجيّة، لذلك نجد برغم صدور قانون حظر الوهّابيّة في داغستان في عام 1999م، إلا

[1]ـ دستور الاتحاد الروسّي الصادر عام 1994م شامل تعديلاته حتّى عام 2014م.

[2]ـ القانون الفيدراليّ رقم 125 الصادر بشأن «حرّيّة الضمير والجمعيّات الدينيّة» في 26 سبتمبر 1997م.

[3]ـ القانون الفيدراليّ رقم 25 الصادر بشأن «الأحزاب السياسيّة» في 11 يوليو 2001م.

أنّ التغلغل السلفيّ ـ الوهّابيّ يتزايد بشكل مخيف في هذه الجمهوريّة. أيضًا نجد غياب حظر نشاط التيّار السلفيّ ـ الوهّابيّ على المستوى التشريعيّ الفيدراليّ، فالسلطات الروسيّة تهاب القدوم على هذه الخطوة خوفًا من أن يؤثّر ذلك على العلاقات الروسيّة ـ السعوديّة.

ـ أمّا على مستوى الأجهزة الأمنيّة، فمنذ عام 1999م، بدأت وكالات إنفاذ القانون الروسيّة حملة واسعة ضدّ الإسلام الراديكاليّ، في سياقها تمّ إغلاق الفرع الروسيّ لمنظّمة «الحرمين» و»طيبة»، وتمّ إغلاق شبكة من المؤسّسات التعليميّة التركيّة التابعة لمؤسّسة «سلمياندیجار» و»نوردجولار». تمّ وقف نشاط أكثر من دور نشر كانت تطبع كتبًا متطرّفة، بالإضافة لعمليّات اعتقال جماعيّة لأتباع حزب التحرير.

وفي 14 فبراير 2003م في جلسة مغلقة في المحكمة العليا للاتحاد الروسيّ، بناءً على طلب من المدّعي العام للاتحاد الروسيّ، تمّ حظر نشاط العديد من المنظّمات الإرهابيّة. أمّا في 2 أبريل 2004م محكمة «سافيلوفسكي» اعترفت بتطرّف «كتاب التوحيد» لمحمّد بن عبد الوهّاب، صدر في 21 مايو 2007م في محكمة «كوبتيفسكي» حكم مماثل ضدّ كتب الكردي «سعيد النورسي» التي تسمّى «رسائل النور»[1].

و منذ عام 1999م وحتّى الآن وأجهزة الأمن الروسيّة تقوم بعمليّات عسكريّة متواصلة من أجل استئصال الخطر الإرهابيّ في مناطق شمال القوقاز. وكانت آخر هذه العمليّات في أبريل 2018م في خمس أقاليم روسيّة (داغستان، ستفاربول، أومسك، أوليانوفسك، وتترستان) ضدّ أعضاء منظّمة «جبهة التحرير»[2].

إلا أنّ أساليب العمليّات القتاليّة لحلّ مشكلة الوهّابيّة والسلفيّة، تعطي نتائج مرضية على المدى القصير، لكن تكون في نفس الوقت سببًا من أسباب انتشار هذا التيّار. فيجب التحوّل إلى تقنيّات أكثر استجابة، مثل: التركيز على النشاط الاستخباريّ، إعادة هيكلة أسس تطبيق الأساليب العسكريّة في البلاد ودراسة الإنجازات الحديثة للعلوم وخبرات الخدمات الخاصّة في العالم، التي تشهد على إمكانيّة استخدام أساليب أخرى سلميّة وتعطي نفس النتائج.

---

[1]- اعتراف المحكمة بتطرّف كتب التركيّ سعيد النورسّي، وكالة أنباء ريا نوفستي، تاريخ النشر: 23 يوليو 2007م، العنوان الالكترونيّ: html.65959691/https://ria.ru/society/20070523

[2]ـ في عدّة مناطق تمّت عمليّات لمكافحة الإرهاب، موقع تي في سينتر الروسّي، تاريخ النشر: 27 أبريل 2018م، العنوان الالكترونيّ: http://www.tvc.ru/news/show/id/136777

ـ هناك مستوى آخر تكافح به الحكومة الروسيّة انتشار الفكر السلفيّ على أراضيها. وذلك من خلال دعم أفكار الإسلام الوسطيّ ودعم الحركة الصوفيّة في شمال القوقاز، لتمثّل أيدلوجيّة مناوئة للأفكار السلفيّة. و يقوم بهذا الدور شيوخ الإسلام الروسيّ وأئمّته. فنرى مفتي جمهوريّة الشيشان «صالح مجييف»، يقول: «الأمّة المسلمة الروسيّة تعيش أوقاتًا صعبة؛ لأنّ الوهّابيّة تنتشر، ووصف مفتي الشيشان التهديد الذي يواجه مسلمي روسيا في مؤتمر صحفيّ. «إنّهم يطلقون على أنفسهم اسم السلفيّين، لكنّنا نسمّيهم «السلفيّين الزائفين» ويضيف «نحن نقول وسنقول إنّ كلّ المسلمين في روسيا يجب أن يتّحدوا، يجب على جميع المفتين والعلماء أن يتّحدوا لمحاربة السلفيّين»[1].

نجد أيضًا أنّ مفتي جمهوريّة تتارستان «كامل سميع الله» طالب بضرورة منع نشاط الحركة السلفيّة على المستوى الفيدراليّ خلال جلسات مجلس الأديان الروسيّ في مارس 2018م، الذي وصّى بحظر نشاط السلفيّين في روسيا. إلا أنّ مجلس شورى المفتين في روسيا عارض هذه التوصية بشدّة.[2] أيضًا في البيان الختاميّ لمؤتمر «أهل السنّة و الجماعة» الذي عقد في العاصمة الشيشانيّة «جروزني» 25 أغسطس 2016م، الذي حضره شيخ الأزهر وعدد كبير من العلماء المسلمين، برعاية رئيس جمهوريّة الشيشان «رمضان قاديروف»، تمّ استبعاد السلفيّين من أهل السنّة والجماعة. حيث أكّد البيان أنّ أهل السنّة والجماعة هم «الأشاعرة والماتريديّة في الاعتقاد وأهل المذاهب الأربعة في الفقه، وأهل التصوّف الصافي علمًا وأخلاقًا وتزكيةً»[3].

إلا أنّ كلّ هذه السبل التي تقوم بها الحكومة الروسيّة من خلال تشريعات فيدراليّة ومحلّيّة، من خلال عمليّات عسكريّة ومداهمات أمنيّة أو من خلال أصوات رجال الدين المسلمين المحسوبين على الحكومة الفيدراليّة لم تستطع الحدّ من انتشار التيّار السلفيّ-

---

[1]ـ دعا مفتي الشيشان المسلمين إلى التوحّد ضدّ الوهّابيّة، موقع لايف الروسي، تاريخ النشر: 27 أكتوبر 2016م، العنوان الالكترونيّ:

https://life.ru/t//922944/muftii_chiechni_prizval_musulman_obiedinitsia_protiv_vakhkhabizma

[2]ـ مجلس شورى المفتين الروسيّ يعارض حظر الوهّابيّة، وكالة أنباء إنترفاكس الروسيّة، تاريخ النشر: 2 أبريل 2018م، العنوان الالكترونيّ: https://www.interfax.ru/russia/606486

[3]ـ مؤتمر لتعريف السنّة بالشيشان يستثني السلفيّين ويثير الغضب بالسعوديّة، سي أن أن بالعربيّة، تاريخ النشر: 30 أغسطس 2016م، العنوان الالكترونيّ:

https://arabic.cnn.com/middleeast/201630/08//grozny-conference-islam

الوهّابيّ في روسيا، فمواجهة الفكر السلفيّ في روسيا أو غيرها من بلاد العالم، يجب أن تكون من خلال وجود سياسة اجتماعيّة واقتصاديّة مدروسة تحقّق للشباب الذات على المستوى الاجتماعيّ والمادّي والروحانيّ. من الضروري، رفع المستوى التعليميّ للأئمّة المحلّيّين، «تنظيف» صفوفهم من العناصر السلفيّة- الوهّابيّة الصريحة. يجب على الحكومة الفيدراليّة دعم مجلس المفتين في روسيا وغيرها من الهياكل التي تدعو إلى الإسلام التقليديّ لتعميم أنشطتهم وجهودهم. بالإضافة إلى ذلك، فمن الضروري الحدّ من إرسال الطلاب في المراكز التعليميّة في الخارج. أيضًا ينبغي إعطاء المزيد من الاهتمام بالعمل مع وسائل الإعلام، التي لديها الفرصة لتعميم المعتقدات الدينيّة التقليديّة.

ولا يعني انتشار التيّار السلفيّ في روسيا أن يكون له دور في الحياة السياسيّة الروسيّة، بل مقابل هذا الانتشار يتولّد تحدٍّ أكبر من جانب الأجهزة الأمنيّة في القضاء عليه. وهكذا منذ أن ظهر التيّار السلفيّ في الاتحاد الروسيّ، فكلّ هياكل السلطة الفيدراليّة والمحلّيّة تقاوم هذا الوجود بكلّ السبل، سواء تشريعيّة أو أمنيّة أو أيدلوجيّة. فهناك رفض واضح لهذا التيّار. وهذا الرفض مستمرّ ما دامت الديانة المسيحيّة الأرثوذكسيّة الروسيّة تمثّل أكثر من 80% من الشعب الروسيّ. فروسيا لا تحارب السلفيّة- الوهّابيّة فقط على الأراضي الروسيّة، لكن تحاربها أيضًا في سوريا، فأهمّ أسباب التدخّل العسكريّ الروسيّ في سوريا القضاء على الجماعات الإرهابيّة.

وينتظر في المستقبل القريب، أن يكون هناك سبل أكثر وحشيّة في تعامل السلطات الروسيّة مع هذه الحركة، خصوصًا بعد السياسة الجديدة التي يتّبعها وليّ العهد السعودي «محمّد بن سلمان» في مواجهة التيّار السلفيّ- الوهّابيّ في المملكة السعوديّة، ممّا سيرفع الحرج عن الكرملين في مواجهته مع السلفيّين الروس. لذلك سيكون على الجماعات السلفيّة- الوهّابيّة الروسيّة أن تستمرّ بدون دعم سياسيّ وماليّ سعوديّ.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر التشريعيّة:

1 - دستور الاتحاد الروسيّ الصادر عام 1994م شامل تعديلاته حتى عام 2014م.

2 - القانون الفيدراليّ رقم 125 الصادر بشأن «حرّيّة الضمير والجمعيّات الدينيّة» في 26 سبتمبر 1997م.

3 - القانون الفيدراليّ رقم 25 الصادر بشأن «الأحزاب السياسيّة» في 11 يوليو 2001م.

الكتب:

4 - فاجابوف، ميخائيل فاجابوفيتش. **الوهّابيّة: التاريخ والحاضر**، الطبعة الأولى، دار نشر داغستان الحكوميّة، محج قلعة داغستان. 2000م.

5 - سيلانتييف، رومان، **التاريخ الحديث للإسلام في روسيا**، الطبعة الأولى، دار نشر: ألجورتم. موسكو، 2007م.

6 - شولتز، فلاديمير، **الإرهاب في العالم الحديث**، الطبعة الثانية، دار نشر: مركز أبحاث المشكلات الأمنيّة، أكاديميّة العلوم الروسية، موسكو، 2011م.

7 - مخمتزيانوف، أيرات، **البعد الاجتماعيّ الثقافيّ للأنشطة المجتمعيّة في منطقة الأورال**، الطبعة الأولى، الناشر: جامعة قازان الحكومية، قازان، 2013م.

8 - فايزولينا، ألبينا، **مشاكل التكيّف العرقيّ للمهاجرين**، الطبعة الأولى، الناشر: جامعة قازان الحكوميّة، 2013م، قازان.

9 - تيشكوف، فاليري، **القوقاز الروسيّ**، الطبعة الأولى، الناشر: روسينفورماروتيخ، موسكو، 2007م.

الدوريات:

10 - أنتون، شيكوف، «المسائل المختارة المتعلّقة بتعاون النتائج التشغيليّة للنظام التنفيذيّ الجنائيّ على المنظّمات الدينيّة الراديكاليّة»، **دوريّة جامعة نيجني نوفغورود الحكوميّة**، رقم العدد 2 لعام 2016م.

11 - أرتيوم، أندرييف، «ازدهار واندثار أحزاب الصحوة الإسلاميّة في طاجيكستان»، **دوريّة جامعة سانت بطرسبرج للعلوم السياسيّة**، العدد رقم 6 لعام 2017م.

12 - رومان، سيلانتييف، «انتشار الوهّابيّة في روسيا الحديثة»، **دوريّة جامعة ولاية تشيليابينسك**، العدد رقم 16 لعام 2009م.

مصادر الكترونيّة:

13 - داغستان.. نحو احتقان طائفيّ؟، **روسيا اليوم باللغة العربيّة،** تاريخ النشر:13.09.2012، العنوان الالكترونيّ:

https://arabic.rt.com/prg/telecast/657632-

14 - الأمن الفيدراليّ يصل إلى خطاب، جازيتا البرلمان، تاريخ النشر 22 أكتوبر 1999م، العنوان الالكترونيّ:

https://www.neweurasia.info/archive/1999/extrem/10_22_pg22.10.htm

15 - أليكسي مالاشينكو، «التحدّيات الإسلاميّة لروسيا: من القوقاز إلى الفولجا والأورال»، مجلس السياسة الخارجيّة والدفاع الروسيّ، تاريخ النشر: 15-03-2016م، العنوان الالكترونيّ:

http://svop.ru/main/19318/

16 - موقع «**بوّابة الإحصاءات القانونيّة لمكتب المدّعي العام للاتحاد الروسيّ**»، العنوان الاليكترونيّ:
http://crimestat.ru/offenses_chart

17 - اعتراف المحكمة بتطرّف كتب التركيّ سعيد النورسيّ، وكالة أنباء ريا نوفستي، تاريخ النشر: 23 يوليو 2007م، العنوان الالكترونيّ:

https://ria.ru/society/20070523/65959691.html

18 - في عدّة مناطق تمّت عمليّات لمكافحة الإرهاب، موقع تي في سينتر الروسي، تاريخ النشر: 27 أبريل 2018م، العنوان الالكترونيّ:

http://www.tvc.ru/news/show/id/136777

19 - دعا مفتي الشيشان المسلمين إلى التوحّد ضدّ الوهّابيّة، موقع لايف الروسي، تاريخ النشر: 27 أكتوبر 2016م. العنوان الالكترونيّ:

https://life.ru/t/922944/muftii_chiechni_prizval_musulman_obiedinitsia_protiv_vakhkhabizma

20 - مجلس شورى المفتين الروسيّ يعارض حظر الوهّابيّة، وكالة أنباء إنترفاكس الروسيّة، تاريخ النشر: 2 أبريل 2018م، العنوان الالكترونيّ:

https://www.interfax.ru/russia/606486

21 - مؤتمر لتعريف السنّة بالشيشان يستثني السلفيّين ويثير الغضب بالسعوديّة، **سي أن أن بالعربيّة،** تاريخ النشر: 30 أغسطس 2016م، العنوان الالكترونيّ:

https://arabic.cnn.com/middleeast/2016/08/30/grozny-conference-islam

Al-Aqeeda

A quarterly magazine that deals with the doctrine and with modern and old scholasitc theology issues



www.m.iicss.iq
info@m.iicss.iq
www.iicss.iq